Josep Casals

Crónica crítica

Periodismo, universidad,
burocracia, política, nación



Josep Casals

Crónica crítica

Periodismo, universidad,
burocracia, política, nación



Índice

Dedico este libro a mi madre, a Marta, a Ilena, a Pepe (J. J. Almaraz in memoriam) *y a todas las personas con las que he compartido ilusiones e irritaciones políticas*

Primera parte

I. EL PERIODISMO COMO MODELO Y COMO PERVERSIÓN

1. Estereotipia y ornamento

«Un siglo más de periodismo y todas las palabras hederán.» En 1882 Nietzsche escribió esto como señal de alarma ante lo que «tira hacia abajo»; y justo cien años después, Roland Barthes alertaba del «peligro intelectual» que revestía el periodismo entronizado como «nuevo poder». Entretanto, en la Viena posimperial, A. Schnitzler constataba que «los articulistas» habían hecho aborrecible «un gran número de palabras», mientras Karl Kraus retomaba la metáfora del hedor en su ataque a la cháchara como «peste mental».

Desde hace mucho, la necesidad humana de contar lo que pasa tiende a quedar circunscrita en bolsas. Bolsas «fláccidas», dijo el escritor R. Musil. En la era del profesionalismo numerosas actividades necesarias han cuajado en cuerpos con reflejos corporativos (tics que quizá me resultan más fáciles de reconocer porque no me identifico con profesión alguna). «Todas las ideologías profesionales son nobles», ironiza Musil, para mostrar que «no hay que reverenciar demasiado la imagen de una actividad representada en la conciencia de aquellos que la desarrollan». Sin embargo, estas representaciones pueden variar, y así ha sido cuando las condiciones a que se somete la tarea de informar han derivado hacia la precariedad. Cada vez el *Zeitungsapparat* deja menos espacio para lo que puede acompañar como lo hace una relación personal (así, en mi caso, me acompañaron las columnas de Josep Pernau o el trabajo de J. M. Huertas Clavería en concomitancia con el movimiento de barrios).

No me propongo retratar la naturaleza de una profesión. Lo que este libro tiene de crónica es que en él se cuentan cosas vividas en un amplio lapso de tiempo. Así pues, no aspiro a la exhaustividad ni a la objetividad; hablo de lo que he tenido cerca: diarios que he leído, ámbitos que he conocido... No soy tan masoquista como para seguir la prensa más zafia; además, como decía en un artículo que escribí después de haberme encerrado para ultimar

Afinidades vienesas y que pensé (erróneamente) que podría interesar a los afectados, centrarse en las prácticas más escandalosas podría suscitar «un asentimiento tan fácil como falso». Sin negar las diferencias, se trataba de ver en qué medida «ciertas inercias se mantienen como un bajo continuo por debajo de un tipo u otro de ejecución». Y un ejemplo podría ser la reacción de tildar de «elitista» a quien como Musil contrapone su concepción del escritor y su experiencia del periodismo.

Pero el diagnóstico musiliano nos remite a deslizamientos que hoy se han generalizado con un efecto aletargador: el tono rutinario de la burocracia encuentra compensación en el sensacionalismo, mientras lo putrefacto se envuelve en formas asépticas. Y a esto responde la imagen del hedor: a la reacción de un cuerpo ante una descomposición de la cual se aparta, exactamente en el sentido en que en un momento de propagación de la sífilis Nietzsche dijo: «Estamos más enfermos de nuestras opiniones públicas que de los males adquiridos por la relación con mujeres públicas.»

*

La opinión pública fue, en el París posrevolucionario, un elemento decisivo en el tránsito de un poder divino y de sangre a una red invasiva de formas de control o normalización; pero antes se encarnó en hojas volantes cuyo centro era el Palais Royal, cuando aún no se había construido ahí el primer pasaje cubierto con vidrio y aquello era un hervidero de cenáculos, timbas, burdeles...

Bajo los arcos de ese Palais se reunían Diderot, Rousseau, Restif de la Bretonne..., y ahí, en todos ellos aunque con diferencias –Diderot oponía una exigencia de distancia a la ilusión rousseauniana de la transparencia del sentimiento–, se apuntaba una concepción de la experiencia y del valor que incluía nexos entre este y la afección o la reacción física –por ejemplo, ante el hedor.

Que la *aisthesis* está en el origen del deslinde entre lo que tenemos por bueno y lo que rechazamos, se ve en los niños que actúan como si emitieran ese juicio; no obstante, la disposición a rehuir algo es previa a lo que se puede universalizar en la forma de un juicio. Luego el aprendizaje facilitará el paso de la sensación a la abstracción y la ética; pero la discriminación

entre aquello a lo que decimos sí y lo no aceptable empieza como respuesta físico-expresiva.

El «no» que emana de lo íntimo tiene su reverso en manifestaciones de afinidad o de cuidado. Hemos podido ver ambas cosas en ese magnífico profesor Bernhardi que ha sido Lluís Homar en la representación de la pieza de Schnitzler en Barcelona. Después de que el profesor no cediera ante un conciliábulo de intereses, el ministro de Educación, viejo amigo suyo, exclama: «eres lo que se llama un hombre decente, eres un sentimental»; y este mismo político constata cuán difícil resulta «deshacerse del todo» de lo que nos liga con la calidez del sentimiento o la simpatía.

El ser humano habita en una red de relaciones que se teje en planos diversos y que tironea hacia aquí o hacia allí antes de toda deliberación, sea por un resorte de aproximación o por un malestar que hace retirar la mirada. Podemos llamarlo interacción de sentido en atención a los dos extremos entre los que bascula este término –el sentir del cuerpo, el significar del lenguaje–, sabiendo que ni uno ni otro pertenece al plano de lo que se puede definir o programar, antes bien es previo a ello. Diderot lo condensa en el modo en que nos afecta una expresión o el contacto *(toucher)* de una imagen...; y Nietzsche lo identifica con el olfato como metáfora de lo que atrae o hace que nos alejemos con displacer.

Por aquí, no; esto es el desierto: la muerte, la indiferencia. Por aquí hiede. Por allá, en cambio, la relación se activa; los afectos devienen experiencia. Así en el encuentro amoroso o en el reanudamiento de una amistad. También puede ser una lucha con un adversario que esté a la altura. O un lazo existencial con un lugar o con un objeto; es, por ejemplo, la relación del marino con el barco. Incluso puede darse en ámbitos en las antípodas del juego envolvente del arte –en el que múltiples tiempos convergen en un núcleo que los actualiza y los hace valer–. Según esto, el trabajador (lo explica Simone Weil en *La condition ouvrière* y yo lo he vivido), aunque pase la jornada atado a lo que le expropia su energía, puede querer enseñar a su hijo ese espacio en el que pese a todo discurre su vida y que incluye elementos susceptibles de marcar la memoria afectiva. El animal relacional que somos –un animal de imaginación– no tolera que no haya otros estímulos que los económicos o de subsistencia.

*

Conocer para vivir más y vivir para conocer más: a veces me he acogido a este exergo recordando los *motti* que se estampaban con una imagen en una moneda. Pero estamos ya muy lejos de poder condensar la identidad en un emblema: «¿Una divisa? (...) Por más que me limite, / al día quizá una docena precise...», decía Schnitzler. Por otro lado, el término «emblema» ha devenido un ejemplo de hedor por el uso periodístico de su forma adjetivada (así, de Cayetana de Alba se dijo, a su muerte, que había sido «la duquesa más emblemática»).

Sin duda, los márgenes abiertos que se oponen a toda ilusión de un encapsulamiento constituyen una ganancia de libertad. Pero el amorfismo aboca a un mundo de una uniformidad simétrica a la del «tú debes». Si el modelo normativo de responsabilidad hizo que este término se desprestigiara a la vez que lo hacía el decoro burgués, Schnitzler constata que un «mundo irresponsable» es el imperio de la indiferencia, un mundo de un «aburrimiento letal». Y, frente a ello, el profesor Bernhardi hace lo que sabe que tiene que hacer cuando, como director del Elisabethinum, debe elegir entre dos candidatos y uno no sabe escribir y puede ser un peligro para los pacientes. Para él la cuestión es clara, indubitable, por muchas presiones que existan en sentido contrario. Empero, la capacidad imaginativa que nos hace prever las consecuencias de dar un cargo a un inútil, nos dispone también a mirar las cosas desde varios ángulos; según lo cual, aquello que ha dado forma a nuestra vida y por tanto reconocemos como propio, al desplegarse, muestra lo que en esa vida se abre a lo impropio –como un teatro en el que no hay separación entre la escena y el público.

De hecho siempre representamos; pero no todas las máscaras valen igual. En un lado actúan mecanismos cuya univocidad refrena el movimiento; la intención es obvia y el efecto obligado, por lo que todo deviene anodino. Este es el reino de lo instrumental.

En cambio, cuando decíamos «conocer para vivir y vivir para conocer», lo importante no eran los «para», sino la concordancia entre conocer y vivir que se manifiesta en los contenidos animados por el pensamiento, pero también en el modo en que el saber se aproxima al no saber por arraigar en lo sensible, igual que en la experiencia intensificada de un concierto se empareja la comprensión de una sonata y la percepción del brazo desnudo de la violinista. Asimismo el «vivir» de que se habla apunta a lo potencial;

es un estado nunca consumado pero que se alimenta por contacto, como cuando en una conversación íntima se impone ese vértigo desprendido de toda reserva que provoca el reconocimiento de una afinidad electiva –o, simplemente, el vino y la hora tardía.

En cambio, el «mundo de la comunicación» antepone el imperativo del beneficio al del reconocimiento, tendiendo a ocupar con su orden gregario el lugar de las relaciones que nos configuran. Relaciones como la de confianza o la de esperanza compartida; modalidades de encaje no predeterminadas y muy diversas, con valor de ascendente unas, como disposición a la entrega otras, aunque todas subsumibles en la experiencia de la comunicación en sentido fuerte, esto es, como entretejimiento de nexos invisibles pero actuantes.

Quizá, para evitar confusiones, lo mejor fuera hablar de «comunicabilidad» como lo ha hecho G. Agamben a partir de W. Benjamin. Aparecería así la intermediación, la virtualidad operante en un animal de imágenes, un *milieu* expresivo no sometido a fines prefijados, una interacción en que se aúna potencia y acto pero en la que la potencia no se agota en su pasar a acto –no hay *telos*–. Y en ello confluirían los dos sentidos del término «potencia»: fuerza de plenitud y estado suspensivo.

En el extremo opuesto, cuando un político repite dos o tres veces una frase destinada a resonar en los *media* está respondiendo a lo que estos demandan –está preso de un anzuelo–, así como, a la inversa, los medios se mimetizan con la piel espesa del poder. En este círculo tantálico hay escritores que colorean la grisura con el peso de un nombre hinchado por los periodistas: son escritores «grandes» en el sentido en que esta es «la época de los grandes almacenes», como ha explicado Musil. Pero ese peso que arrastran y que los arrastra no hace sino fijarlos en los carriles de la *doxa* (término que en los griegos tenía el sentido de «opinión» o «creencia»).

*

La opinión pública, decíamos, nació en un marco de resistencia al *diktat* de la monarquía y su Academia, pero al poco esta fuerza se convirtió ella misma en *diktat*. O, como dice H. Arendt, en un prejuicio: el «se dice» o

«así se opina» no se sitúa en el plano de lo rebatible mediante un juicio, sino en el de un asentimiento atemporal y sobrentendido.

Ya en Platón la *doxa* se opone al conocimiento *(episteme);* en el siglo XVI F. Bacon ofreció una versión moderna de esta contraposición en su teoría de los *idola* de la tribu, de la caverna, del foro..., siendo todos estos ídolos prejuicios que distorsionan el conocimiento de la realidad, a veces por vanagloria, a veces por la herencia del lenguaje o de una superstición...; y también en el siglo XVI, pero cincuenta años antes, el pintor L. Lotto diseñó cartones para las taraceas de Santa Maria Maggiore de Bérgamo, entre las cuales encontramos una alegoría del conocimiento falso que, aun estando enraizada en un contexto muy complejo y muy distinto del nuestro (un sincretismo que mezcla la Biblia, textos herméticos, tradición alquímica...), podría servirnos como imagen del enceguecimiento que la vanidad y la fijación en una creencia aún hoy producen: la marquetería muestra un asno que corre espoleado por un fuego, sobre el cual un hombre con una jaula en la cabeza se encara a un espejo y empuña un compás, todo bajo una serpiente enroscada en una cinta de la que penden una máscara estrábica con un yelmo y otra ciega con un gorro de prelado.

Según vieron E. Cassirer o W. Benjamin, el gusto por la alegoría en el Renacimiento se relaciona con el que esta fuera una época de transformación de la conciencia simbólica. Con Bacon empieza el siguiente arco civilizatorio, el de la ciencia positiva, ciclo que termina con la crisis que se encarna en Nietzsche y en la que no por azar reaparecen autores de aquel polo de arranque como G. Bruno o el mismo Bacon. En el inicio de la modernidad el sentido y el signo empiezan a disociarse, pero los valores de subjetividad que emergen con el desarrollo paralelo de los conceptos de *stile* y *gusto* se ven acompañados de una dimensión social presente también en ambos conceptos. Así, la idea de *gusto* como facultad discriminante –un sentir que enjuicia– incorpora una vertiente de convención normativa y sanción académica –el buen gusto–, y este límite al subjetivismo se asimila a otro concepto plurívoco pero con un carácter social: el «sentido común». Por otra parte, a finales del ciclo, lo que oscilaba entre la inmediatez del *toucher* y la adquisición de un ojo crítico acabará sustituido por la moda.

En la moda la recursividad se disfraza de cambio, lo nuevo se fetichiza en respuesta a la plaga de tedio que siguió al triunfo de lo cuantitativo. Y cuando el culto a lo nuevo hereda el tono coactivo de la superstición, el

resultado es tan estereotipado como el de la tradición académica. Así se ve hoy, por ejemplo, en el uso del término «estilo» en los dominicales de los diarios; término que sigue manteniendo cierta simetría con el de «gusto», pero que ahora, en el marco de un yo hipertrófico por deficitario, muestra que ambas instancias han tomado peso ante todo como ilusión. Y lo mismo ocurre –como veremos– cuando se mitifica el diseño como sutura entre el avance de lo serial y la crisis de la mitología del sujeto creador. Después de que estallara la integración de lo útil y lo simbólico que aseguraba la tradición, se respondió a esa esclerosis proyectando sobre lo cotidiano el modelo del arte autónomo; los objetos de uso se concibieron como objetos de exposición, y el resultado fue el esteticismo, la evanescencia del *Kitsch*, la afirmación del «yo creador» frente a las demandas de la forma de vida colectiva.

En realidad, no hay gran diferencia entre lo que apuntalamos como identidad y lo que hacíamos de niños para obtener sonrisas aprobadoras. Lo que llamamos «yo» es un proceso liminar entre lo que en mí tantea o se eriza hacia fuera y lo que me toca y pasa así a formar parte de mis mundos; mi tacto depende de la textura que encuentra, sin que nunca pueda saber qué sensación llega a ese otro y mediando siempre un abismo respecto a lo tocado o mirado; sin embargo, el otro es necesario para que haya experiencia más allá de la instantaneidad. La realidad del animal humano se transforma sin cesar, pero también se perfila por el reconocimiento. Y en esto hay un interlocutor que es espejo pero no fuga –como en la imagen de Lotto– sino nexo activador. En el *limes* del yo actúa la necesidad de salir de sí, pero esa perspectiva habita en un descalce: no podemos situarnos en los ojos del otro; y, con todo, tendemos sin cesar hilos en los que, como funámbulos, construimos mundos. De modo que todo se imbrica en un ámbito representacional que toma vigor tanteando lo extraño.

*

El film de Billy Wilder *El gran carnaval* muestra diversas vertientes de esa condición oscilante entre la interdependencia y el espacio egótico. En él, un periodista necesitado de reconocimiento (Tatum: Kirk Douglas) alarga la operación de rescate de un hombre atrapado en una cueva (Leo: R. Benedict) hasta conseguir que el suceso se convierta en un espectáculo de

masas. Lo que vende son las malas noticias, explica Tatum a su joven ayudante (que ve en él una figura paterna); pero para eso, añade, las desgracias deben tener un rostro, por lo que su primera preocupación es fotografiar al accidentado.

También lo dice Umberto Eco en *Número cero*: si hay que reseñar un libro (práctica en extinción), que no falte una alusión a los tics personales del escritor. Los elementos «de interés humano» son la glicerina que facilita, si no incrementa, la consecución de ganancias. Así, cuando una cadena televisiva organiza un gran espectáculo recaudatorio para una «causa noble», la sacarina de los buenos sentimientos emblanquece otros fines más reales: obtener altos índices de audiencia, más publicidad...

O simplemente, matar el aburrimiento. Lo que lleva a un agente de seguros y su familia al gran circo en torno a Leo es, además del afán de vender pólizas, la necesidad de romper la rutina de su vida de «familia típica americana». El accidente introduce una sacudida en esa vida sin coste alguno, antes al contrario: con la gratificación de sentirse compasivo. Pero tan humana es la morbidez que atrae público a una escena de muerte (algo que ya vio E. Burke en el siglo XVIII) como el acceso de llanto que tiene su esposa cuando la agonía de Leo llega a su fin.

El propio Tatum no es indiferente a este desenlace del que se sabe responsable: su estado al final del film es simétricamente opuesto al de Jack Lemon en *El apartamento* cuando el empleado dócil se revuelve, al fin, y entrega la llave distintiva de los ejecutivos en lugar de la de su piso tal como hubiera querido su jefe. Con ello, al no plegarse ya al poder, un antihéroe siente el vigor de la soberanía o, como diría Kant, el «halago de lo meritorio»; pero eso no es ya una «conciencia de la virtud» por la que se manifiesta una personalidad independiente de las «inclinaciones» naturales. Actuamos según dispositivos de asentimiento o de repugnancia que cabría ver como inclinaciones; y no es que así se cumpla un destino por el cual llegamos a ser lo que debemos ser según nuestra «condición suprasensible»: hay reacciones en las que se manifiesta algo que la evolución cultural ha convertido en un poso casi natural. Y es mejor no menospreciar el estado de estimulación o satisfacción que las acompaña, ya que, justamente por no remitir a una ley sino a proyecciones imaginarias, esas reacciones que dicen basta a ciertas cosas y muestran la perentoriedad de otras, pueden dejar de darse.

Tal es la plasticidad de lo humano. Pero también forma parte de ella una necesidad de identificación asociada al hecho de que el *homo* es «un animal que evalúa» (Nietzsche). Por esta necesidad aquel que ha llevado a la cárcel a Bernhardi se siente impelido a visitarlo. ¿Por qué el sacerdote, al final, reconoce la nobleza de una acción penalizada por quienes como él se hacen siempre los ofendidos? Al hacer esa «concesión», el cura intenta obtener una mejor imagen de sí; lo que busca en esa entrevista es que le depare tranquilidad en la relación con el profesor y consigo mismo. Y lo mismo subyace en otro texto de Schnitzler donde se explica que, incluso en quienes anteponen a todo el logro de sus fines, queda algo de «nostalgia» respecto a lo que no se deja encerrar en la cáscara de la utilidad.

*

En dos actos relacionados con estas cuestiones (bien conocidas por B. Wilder, que siendo periodista entrevistó a Schnitzler), me fue dado compartir –o así me lo pareció– una tácita indisposición frente a lo que ahora parece ocupar el lugar del viejo *fatum*. Uno de esos actos fue la rueda de prensa del libro *Constelación de pasaje*. Del otro hace ya algunos años: fue la presentación de *Sátira y profecía. Las voces de Karl Kraus*, de Jacques Bouveresse, en la librería La Central en octubre de 2011.

Agradecí estar ahí por la posibilidad que me ofrecía de conocer a un referente intelectual como Bouveresse y porque me permitía participar en la desigual batalla contra esa «culturamercancía» denunciada ya por Kraus. En efecto, en dicho acto quedó claro que Kraus anticipó rasgos definidores de nuestro paisaje: la iniquidad del capitalismo financiero («No hay un espectáculo más repulsivo que el intento de adornar de moral una institución esencialmente inmoral...», escribía Kraus acerca de los bancos), la corrupción y otras afinidades entre capitostes políticos y periodísticos (el periódico en que trabajaba Billy Wilder cerró por las denuncias de Kraus), la turistización del mundo...

Al final era palpable una sensación de coincidencia respecto a algo que no es lo que se escucha habitualmente, juicios radicales en el sentido de ir a la raíz y de no andarse con medias tintas. Y, curiosamente, me sentí inmerso en un parecido ambiente de fluidez y receptividad en la presentación de *Constelación de pasaje* a la prensa en un hotel.

Esto me ratificó en la idea de que no hay que buscar rasgos idiosincráticos, sino describir hábitos y situaciones agravantes. Además coincidió con algo que leí en Deleuze y que remite a dos aspectos contrarios que pueden combinarse: uno es que los engranajes sociales dan la impresión de funcionar sin fisuras, pero siempre hay un punto de bifurcación posible entre seguir la inercia o «dejarse arrastrar a otra parte, más allá, por un vector loco»; y el otro, que, aun cuando eso se da, no deja de desdibujarse lo que el libro tiene de resistencia en cuanto los artículos de prensa se erigen en «lo importante» y el libro se imagina a partir de esas líneas convencionales.

El caso es que llegué al hotel con un estado de percepción flotante por haber dormido muy poco. Demasiado cansado para fingir, hablé con franqueza, sin dosificar las ideas, y no solo del libro de mil páginas al que había dedicado tantos años, sino también de otro *in statu nascendi* (este) y de otras cosas... Quizá por eso, por el clima que propició una locura confesada y una conciencia compartida de que hoy tienden a imponerse los moldes más estrechos, percibí una disposición atenta a captar la actitud de resistencia al encajonamiento que ha animado la tentativa de escribir una «trilogía europea».

Seguramente, en esa rueda de prensa se produjo una desubicación respecto a lo que son normalmente estos actos por el hecho de que no todo se supeditaba a una función publicitaria. Lo comprobé al reencontrar a uno de sus participantes cuando le dije que estaba escribiendo un retrato poco favorable del periodismo, y él me incitó a realizar dicha crítica. Posteriormente, otros periodistas han quebrado el «manto de silencio» que envolvía las «malas prácticas» en el medio. Los momentos de crisis favorecen la quiebra del monolitismo.

Hace mucho que el tono de las órdenes se ha impuesto como modelo; y, sin duda, el estado de debilidad favorece la dependencia de las presiones y de los «acuerdos» publicitarios, de patrocinio, etc.; pero la oscilación de lo inestable no solo induce –por miedo– a cerrar los ojos; también puede ayudar a abrirlos. Nunca como ahora la arbitrariedad había sido tan patente. Por ello basta remover la inercia de las posiciones para que aflore un malestar, sea en su propio campo o en el contrario.

*

Una atmósfera de encuentro en el otro lado cuajó, según decía, en la presentación del libro de Bouveresse. Lo que se suele soportar como algo inevitable fue ahí aguijoneado con humor, y en ese clima recordé el artículo que escribí tras *Afinidades vienesas*, para constatar que «no fue una buena idea» reanudar mi relación con la prensa criticando sus usos habituales. En ese artículo aparecía ya «el hedor en referencia a la fraseología que se expande como una peste», al decir de Kraus; a lo cual se añadía: «para Musil, tal cosa era efecto de una sociedad de masas que hacía sus pruebas»; ahora, en cambio, la «automutilación se ha erigido en modelo».

Se constataba, en efecto, que ha habido «un altibajo en la bolsa del espíritu»; como también ha explicado Deleuze, a fines de los setenta se produjo una «cierta inversión de las relaciones entre periodistas y escritores», de modo que a partir de esos años parece diluirse cada vez más la diferencia entre ambas cosas. Deleuze percibió un punto de inflexión en el «montaje mediático» que lanzó a los llamados «nuevos filósofos» como una escuela de pensamiento, cuando lo que Glucksmann o Bernard-Henri Lévy han hecho, lejos de constituir una escuela, ha sido introducir un «marketing literario o filosófico». Los «mediácratas» se han apoderado de «la forma-libro», afirma Deleuze, tras constatar que los escritores han tenido que adaptarse a ese modelo, del mismo modo que las librerías se han ido convirtiendo en «supermercados» de productos de rotación rápida.

Asimismo, Deleuze señala que el periodismo ha descubierto «en sí mismo un pensamiento autosuficiente» del que es un elemento fundamental la «conciencia de su posibilidad de crear eventos». Un ejemplo de esto en la ficción fue la Acción Paralela de *El hombre sin atributos*. O en nuestra realidad, el Fórum de las Culturas de Barcelona; acontecimientos que no se sabe qué son hasta que los intelectuales «amigos de los periodistas» efectúan sus conjuros.

Mi artículo databa de la época del Fórum, por lo que ese gran circo aparecía como ejemplo de la «razón abreviadora» del periodismo, «no solo por su invocación mágica de temas y lemas, sino también por la prioridad concedida a los nombres de relumbrón». Dicho artículo, tras recordar la identificación efectuada por E. Canetti entre «nombres importantes» y «nombres pesados» (por «su peso en la balanza»), seguía así:

> Ya en 1901 Fritz Mauthner señalaba que el periodista se rige por el «valor comercial» de las

palabras. Y con ello nos decía dos cosas. Por una parte, seguía remitiéndonos a aquella máscara neutra por la que los criterios técnico-económicos y la atención al calendario se imponen al «amor a la cosa». Como en la publicidad, predomina una dimensión cuantitativa que se revela en el gusto por las clasificaciones o valoraciones superlativas (de modo que en arte proliferarán grandes palabras como «genio» y el artista celebrado será «el primero que...» o «el más importante de...»). Por otra parte, Mauthner nos indicaba una sujeción a lo convenido que desactiva la crítica y revela una dimensión de arbitrariedad. Así, cuando un arquitecto encumbrado pinta el ladrillo de una fachada modernista y un artesano critica ese tratamiento del material, ningún periódico atenderá a la denuncia: el viejo maestro no es importante. Análogamente, a nadie interesa si un nombre suena por actuaciones de dudosa solvencia. Lo que cuenta es la resonancia en sí misma, de modo que cuando el retorno de lo idéntico nos lleve a un punto paralelo ese nombre volverá a aparecer.

Si siempre hay un tamiz que se antepone a lo fáctico, ahora vemos que esos patrones son los del poder. Se trata de administrar posiciones dentro en ese casillero. Y la receta es aunar lo tópico y lo impactante, cosas que se diría opuestas pero que coinciden en buscar un éxito fácil. El baremo es el aplauso; para lo cual, como ha explicado Canetti, no caben «pensamientos atrevidos» ni empeños que porfíen con *ostinato rigore*. Solo referencias con valor de encuadramiento. Solo la curiosidad del turista que se atiene a lo que le anuncia la guía.

Análogamente, el opinador legitima lo prescrito con sus dicterios, a cambio de lo cual es investido con el don papal de la infalibilidad. Y cuando esta prerrogativa puede verse en peligro –es difícil satisfacer a todos–, no faltan métodos de acolchamiento como la protección de comenzar con un «yo antes...» o «siempre he dicho...» para luego introducir lo contrario. De este modo, creando clichés con la excusa de desautorizar otros y repitiendo lo que se corresponde con su rótulo, los nuevos curas se arrogan la tarea adámica de nominar y conferir orden a las cosas. También podría hablarse de un nuevo ojo de Dios («En el principio fue la prensa») o de una versión moderna del destino y de la providencia. No en vano decía Kraus que el Juicio Final podía acabar transformado en una atracción del Prater.

Pero aquí no hay irradiación sino anteojeras por las que el mundo se hace pequeño. Pequeño en un doble sentido: por la acotación de lo posible en espacios de los que no se puede salir; y por una infantilización que se manifiesta en el gusto por lo sabido o lo repetido y por los estereotipos de contexto lúdico o escolar: «no hemos hecho los deberes», «la pelota está en su tejado», «mover ficha»...

*

Vale la pena detenerse en estos ejemplos. Cuando, por ejemplo, la frase de los deberes se aplica al imperativo de no aumentar el déficit, el recurso a aquella fórmula evita tener que explicar lo que subyace a tal exigencia. Lo mismo ocurre con el lugar común de mover ficha: siempre es el otro quien debe hacerlo; o en caso contrario, la expresión se usa a modo de eufemismo: por ejemplo, cuando un alcalde del PP se aferró al sillón tras haberse descubierto la enésima irregularidad urbanística, el telediario de TVE dijo: «el alcalde no ha movido ficha». Igualmente, la frase relativa a

mi tejado y al suyo sirve a menudo para disimular que uno no ha hecho lo que podría haber hecho, como ocurrió en la larga y baldía negociación para formar gobierno tras las elecciones de 2015 entre el PSOE y Podemos (y también en desencuentros posteriores de P. Sánchez con P. Iglesias): pasar «la pelota» al «tejado» de enfrente ocupó el lugar de un trabajo que podría haber echado ya entonces al PP del poder.

«La pelota está en su tejado» es también lo que dijo en su primer viaje a Europa Carles Puigdemont –periodista antes de devenir un inesperado *president* catapultado por Mas–. Parece que ciertos estereotipos hayan pasado a ser imprescindibles; y uno se pregunta: ¿cómo podía hacerse política antes de que se inventaran las expresiones «hoja de ruta», «líneas rojas»...?

Imposible extrañarse de que la investigación cibernética haya partido del lenguaje de los políticos para programar máquinas capaces de emitir respuestas. Se responde según lo que se tiene preparado: he ahí lo que Musil veía como «prehumano» en el lenguaje de los políticos. Y a lo mismo me refería yo cuando, en el acto de Bouveresse, dije que «existe un modo periodístico de pensar que consiste en pensar lo menos posible». O cuando en el artículo escribía:

> El periodismo aparece como un engranaje que engulle cuanto acontece y lo regurgita según «el ideal de lo sensacional y el más pequeño cerebro» (Musil). Lo que da como resultado una mezcla de papilla y envaramiento por la que el sentido se anquilosa mientras sus reglas se reblandecen. De ahí emana el hedor: no solo de la cháchara; también del vaciamiento de las formas de inteligibilidad que podrían oponérsele.

¿Cómo se produce esto? Por restregamiento (un concepto se usa indiscriminadamente) y por desapego (se desprecian los requisitos formales del pensamiento). Respecto a lo primero, el artículo evocaba una imagen musiliana: el periodista parece «atraído por ciertos vocablos como un marinero por el maelstrom». Cuando un vocablo arrecia como un viento, lo que tenemos no es ya una idea sino un tópico, una fórmula en cuya circulación se pierde la distancia inherente al juicio. Y lo contrario de esa distancia es la adhesión afectiva a «los míos».

Que haya una variedad de botones no implica pluralidad: cada uno pulsa el de su creencia. Se yuxtaponen espacios de adhesión, en una gama que dista de incluir todos los tonos. Lo que así circula no son ideas sino rótulos

de identificación. Del mismo modo, en las tertulias y debates no hay confrontación de argumentos, lo que implicaría atender a lo que dice el otro, sino una sucesión de monólogos limitados a unas ideas-fuerza que se repiten con rotundidad, como si esto las hiciera más convincentes (y es que en realidad tienen más de «fuerza» que de «ideas»).

Esa fuerza de lo tajante aparece, por ejemplo, cuando Felipe González, al ser preguntado si creía que habría sido contratado por la compañía eléctrica en que era consejero (sin dejar de recibir la paga vitalicia de presidente que él instituyó) si no hubiera ocupado antes la jefatura del gobierno, responde: «Sí, sin duda alguna.» A continuación, González justificó su cargo en ese consejo de administración arguyendo que en los países en que se ha legislado una incompatibilidad respecto a este punto la paga vitalicia de los expresidentes es más alta; lo cual podría llevar fácilmente a un cuestionamiento de esta lógica (¿por qué un presidente debe obtener prebendas de por vida?) o a una interrogación acerca de en qué medida el capital recompensa así a quien le ha prestado inmejorables servicios. En cambio, cuando un tertuliano se limita a repetir la fórmula «puertas giratorias», esta recursividad hace que todo aquel que no está ya convencido pase a otra cosa sin que nada aguijonee su atención (y sin que llegue a ponerse en claro la implicación de sobrecoste inherente a ese intercambio de ventajas).

Por otra parte, existen unas mediaciones necesarias para el juicio. Este toma forma relacionando un caso particular con un criterio categorizador o discriminante. Pero si no se atiende a las exigencias de articulación lógica o a la diversidad de niveles funcionales, no hay juicio ni crítica posibles. El triunfo de la ley del mínimo esfuerzo se manifiesta en la tendencia a aplicar mecánicamente un esquema a toda suerte de casos, aunque eso atente contra las condiciones de inteligibilidad (como cuando un periodista deportivo habla de «una jugada hecha desde la calidad» u otro de sucesos dice: «cada día que pasa el cadáver encontrado está más cerca de ser el de...»).

El resultado es una uniformización proclive a la pasividad. Una laminación que se inscribe en la esfera de lo que Marx llamaba «ideología» y Nietzsche «voz del rebaño»; algo que para este equivalía a la noción «lector de periódicos»: crees que lo piensas tú y estás reproduciendo algo ya codificado, o quizá ni siquiera sabes que lo estás pensando; algo, por tanto, en las antípodas de todo proceso orientado en sentido emancipador.

Y otro tanto ocurre cuando se cree que el funcionamiento del lenguaje puede alterarse a voluntad: ¿qué posibilidad de opción puede haber si se destruye lo que la configura? Por ejemplo: si «infanticidio» significa que se ha asesinado a un infante, «austericidio» podría significar matar a la austeridad; pero lo que se quiere sugerir es que la austeridad neoliberal mata, y esto es decir una verdad maltratando la lógica que permite distinguirla.

*

Nietzsche no avala esto cuando dice temer que «no nos libremos de Dios puesto que creemos en la gramática»; él mismo lo deja claro en su *Intempestiva* contra David Strauss –un «escribiente *(Schreiber)* de periódicos»–, donde, tras citar frases carentes de «coherencia lógica», exclama: «a nadie, ni aunque sea el más famoso escribiente en prosa, le es permitido escribir así (...). Considero que un hombre de edad debería saber que la lengua es una herencia que hemos recibido de nuestros antepasados y hemos de transmitir a nuestros descendientes, una herencia que debe respetarse...».

No, Nietzsche no insta a que escribamos como nos dé la gana (esto –«escribo como me da la gana»– lo dijo un político del PP al que se le recriminaron sus faltas de ortografía). El *dictum* nietzscheano aparece en una crítica a «la metafísica del lenguaje» que hace creer en el hechizo del «yo como sustancia» y que tiende a proyectar ese esencialismo sobre toda realidad. «Las redes del lenguaje» son el medio de nuestro trato con el mundo, pero nada avala la correspondencia entre las palabras y las cosas. Tal es el epicentro de la remoción con la que enlaza Wittgenstein cuando tematiza el paso de un acuerdo con una voluntad superior a la experiencia de una concordancia en la acción lingüística: lo que esta tiene de fluyente se une a lo que ha cristalizado en normas y conceptos, pero, a su vez, el acuerdo en la interacción reposa en una forma de vida compartida.

El lenguaje es «un producto social» y «el pensamiento, una consecuencia del lenguaje», anotó Musil en su diario. Y en ese carácter social anida lo que el lenguaje tiene de yugo y de posible liberación; posibilidad esta que cabría explicar partiendo de la evidencia de que no hay un pensar sin

lenguaje pero sí una cháchara sin pensamiento, y llegando a la exigencia de un pensamiento activo que anime el lenguaje sacándolo de sus inercias.

Ingeborg Bachmann examinó ambas vertientes al constatar que en la lengua que marca «el desarrollo de nuestro pensamiento (...) ya está toda nuestra infelicidad»; pero también que no se puede prescindir del lenguaje «de todos» ni sustituirlo por otro inventado. Puesto que, como dijera el poeta J. Á. Valente, «las palabras no nos pertenecen». Saber esto exige atender a las condiciones de la concordancia (a cómo uno se dirige a otro y espera que le conteste) y al hecho de que en las palabras se sedimentan múltiples registros, algunos de los cuales están cerca de la fuerza vital de un nombre identificado con una cara o una voz. Así como lo singular se superpone a lo común, así se encuentra, junto a lo que requiere un intervalo descifrador, algo que emerge o se impone de modo natural. Nombres generadores de vida y elementos que reactivan la veta de lo miméticoexpresivo. Pero esta es una virtualidad que solo anida en la palabra no creada artificiosamente.

El lenguaje es un artefacto social en el que «secretas y menudas raíces de referencias» (C. Pavese) persisten como huellas con valor de signo o irrumpen como imágenes o analogías, de modo que en esas conexiones hay la elaboración de lo articulado pero en sus resonancias se traspasa la univocidad. No existe, escribe Pavese en su diario, una conmoción espiritual que sea un «ver por primera vez». Lo que admiramos, deseamos o gozamos en las cosas, lo vemos como algo que se ha destacado del *continuum* en una fábula, en un paisaje recordado... Y esto remite a una mimesis que actúa de modo inverso a la reproducción reglada del clasicismo; si este reconducía lo expresivo a una *imitatio* de la naturaleza creada por Dios, en la literatura moderna la mimesis se recupera a partir de la expresión en sentido fuerte, siendo el sentimiento que así se apunta una realidad de segundo grado: una consonancia entre presencia y sonoridad que, por sus reminiscencias, es lo contrario de los neologismos introducidos arbitrariamente.

Esto último debilita el sentido en modo proporcional a como engorda al yo. Por ello, al oponerle Musil la idea de la vida motivada (idea que insta a callar cuando no hay nada que decir), en ese estar alerta toma fuerza la prevención contra el subjetivismo. Es un momento de «paso» a un mundo más «colectivista» que personal, anota el mismo Musil. Y en esta línea hay

que entender consideraciones como la de que toda expresión o descripción del sentir contiene matrices lógicas, e incluso la de que ese emerger, al objetivarse, está más allá de mi sentimiento por incorporar sedimentos anteriores y ajenos a mi experiencia consciente.

La caída de la mimesis winckelmanniana se hace patente ya cuando Novalis, el poeta romántico por antonomasia, constata haber «salido del tiempo de las formas con validez universal»; empero, este «fragmento» halla su complemento en otro del mismo Novalis: «hablar por hablar es la fórmula de la emancipación. El error ridículo y pasmoso que comete la gente consiste en creer que utiliza las palabras en relación con las cosas...». A esto opone Novalis una idea de «la naturaleza del lenguaje» que demanda atención a su coherencia interna –a sus exigencias– según el modelo del arte como acción formativa: «cada obra lleva en sí misma un ideal a priori», leemos en otro «fragmento» citado por W. Benjamin. El cual –lo mismo que Carl Einstein, que combatió en la columna Durruti llevando a Novalis en el petate y que, como Benjamin, murió en la frontera– combina ese punto de vista inmanente con una llamada a destronar a su majestad el Yo. Sin embargo, frente al juego persuadido del valor del lenguaje como tensión e indagación –es decir, como lo opuesto a un juego sin consecuencias–, parece haberse impuesto otro modo de hablar por hablar o de jugar con las palabras.

*

Si Nietzsche instaba a crear para «crearse libertad», Musil, a partir de él, se pregunta si esta idea de valor (formativa, como la de Novalis) no acabará viéndose ahogada por la subordinación de todo hacer(se) al rendimiento inmediato. Para este tipo de escritura no hace falta saber escribir, tal como mostró Guy de Maupassant en la novela *Bel ami*, donde el bello Duroy, cuando un periodista le sugiere entrar en su oficio, confiesa no haber «escrito nunca nada», a lo que aquel responde que no importa; en este oficio, añade, lo importante son las relaciones.

En el otro extremo, Nietzsche sustituye el mito del yo por una «dirección unitaria» de «autosuperación» en el doble sentido de formarse y de dar forma. Es una «lucha por el sentido» que arranca del inicio de la sensibilidad romántica; empero, las ilusiones de totalidad de esta, paralelas

a su afirmación del sujeto metafísico, se han cancelado ya. Nietzsche lleva el viraje hasta el deseo de que nazcan libros en los que no haya «el nombre en la portada». Y C. Einstein y W. Benjamin radicalizan esa repulsa del egotismo, Einstein afirmando que «lo personal es improductivo» y Benjamin asumiendo el anonimato de la masa y sus ritmos parangonables a los del cuerpo. También Musil conjuga las «imágenes dictadas por el cuerpo» y la inversión de la serialidad; lo cual converge con los dos polos operativos en F. Kafka, metropolitano uno, místico o primitivo el otro.

Justo en este punto Musil y Kafka remarcan la diferencia entre escritura y periodismo: «en lo tocante a la literatura él no aceptaba ningún compromiso, pues lo que ponía en juego atañía a toda su existencia», declaró Dora Diamant, última compañera de Kafka, remarcando que «por “literatura” él no entendía lo que se escribía para los diarios» o según los criterios de esos diarios. Exactamente lo mismo había dicho Musil. Si Dora Diamant explica que Kafka «quería ir hasta el fondo de las cosas» y «se ponía él mismo en cuestión», Musil concibe y vive la escritura como una «exigencia máxima», como un laboratorio que se autointerroga y explora nuevos estados y posibilidades. En cambio, el periodismo se le aparece como una «categoría» marcada por la facilidad y la celeridad. Así lo anotó tras una discusión con Lukács y varios reporteros americanos: un elemento distintivo del periodismo es la «rapidez de redacción y la prontitud de reacción», mientras que escribir significa perseguir una idea o un estado hasta el final, hasta ahí donde se muestran sus últimas implicaciones.

Por eso no extraña que más de una amistad entre escritores haya entrado en crisis por la función periodística de alguno. André Breton, por ejemplo, reprochaba a Robert Desnos que escribiera tanto para las revistas. Igualmente, en Hungría, Dönyi (sobrenombre de Ödon Mihály, muerto en 1930 siendo ya un poeta reconocido) consideró que la dedicación al periodismo de Sándor Márai podía apartarle de lo que hasta entonces había sido una búsqueda común; y Márai dio en cierto modo la razón al amigo al decidir que el periodismo no sería para él sino «un medio de vida». Posteriormente, Márai se dio cuenta de que a medida que iba afinando su estilo y su pensamiento, más problemas tenía en su trato con las revistas y los diarios.

También lo había dicho Nietzsche: «la consigna del filisteo es: prohibido seguir buscando». Lo que lubrifica la máquina periodística son las imágenes

triunfantes: puedo interesarme por el fracaso, dice una periodista en un film de R. W. Fassbinder, pero a condición de que ya no lo sea. La prensa no tiene ojos sino para el éxito. Y esta es una mirada triste por reductiva. La fama elimina la oposición y empuja a lo fácil. En relación con ello, E. Canetti aseveró: «en todas partes el éxito es lo mismo»; por ello «solo los limitados pueden disfrutarlo»; «hacerse un nombre» significa que este engorda a costa de dejar el espíritu exangüe, a menos que sea el de un «alma de gusano»; solo quien gusta de arrastrarse es feliz por alcanzar el rango de los «nombres satisfechos».

Lo que da notoriedad, sigue Nietzsche, es como mucho una «media ciencia»; ver las cosas más sencillas de lo que son cuaja en proposiciones más comprensibles y acordes con la opinión común. En cambio, «el sentir que aspira al conocimiento» sin concesiones no concita «honores»; antes bien, el portador de ese empeño deviene una acusación para quienes los dispensan al modo habitual, por lo que es fácil que lo conviertan en invisible (el verbo usado aquí es *sekretieren:* «secretizar»).

En el tejido informativo la intercambiabilidad se disimula con aderezos. Por decirlo de nuevo con Nietzsche, la prensa tiende a anular la capacidad de discriminar en favor del «abigarramiento»; pero esa gelatina no deja de tener su guinda: son los «cultifilisteos» *(Bildungsphilister)* merced a los cuales la barbarie se hace «estilizada». O los *Grossschriftsteller* de Musil. El escritor vienés juega aquí con los elementos de la palabra escritor *(Schriftsteller)* y con el adjetivo *Gross* («grande» o «gordo»: como esos cerditos, dice, que vuelan tras ser hinchados por el trasero). *Schrift* más *Steller* significa, literalmente, «instalador de escritos»; el sentido de lo cual queda claro cuando, en una de sus *Páginas póstumas escritas en vida*, Musil habla de «instaladores de pinturas». Es un sentido análogo a aquel por el que Kraus habla de «periodistas de la pintura» que transmiten «una opinión en colores» –dándose por supuesto que esta sea una «opinión socialmente conveniente».

En una conferencia acerca del «escritor en nuestro tiempo», Musil constata que «el arte mantiene viva la llama de nuestra parte inacabada», pero también que «la producción intelectual ha devenido mercantil en el más alto grado». Y añade: «al ideal de formación de la edad clásica le ha sustituido el ideal del divertimento, por mucho que se trate de un divertimento con toques de arte». A la caza de ganancias se le suma la caza

de sensaciones. Pero así no tenemos sino un ornamento producido en serie. De modo que todo sigue inscrito en el círculo de lo cuantitativo, ante lo cual se demanda un suplemento de idealidad: puesto que el espíritu se industrializa, es necesario insuflar «alma» al negocio de la palabra y de la imagen.

Es lo que en *El hombre sin atributos* personifica Arnheim, epítome del *Grossschriftsteller*. La pobreza de la repetición induce a buscar barnices que den lustre; y a ello queda reducido «el genio» en «la época de los grandes espectáculos». Musil constata la «depreciación» de esta noción aurática. Pero es inevitable considerar que hemos ido a peor si se atiende al modelo de Arnheim (E. Rathenau); y, sobre todo, al hecho de que, en el diario y los ensayos, un ejemplo de «escritor grande» o «gordo» es Thomas Mann. Sin duda, hay mucha diferencia entre D. Strauss y T. Mann, pero Musil, retomando la función de Nietzsche como «médico de la cultura», percibe en Mann una sintomática renuncia a la audacia en «la interpretación de la vida»: Mann, dice, «interpreta según los conceptos y prejuicios vigentes, refinándolos un poco», incluyendo ciertos «impulsos» en términos asimilables por todos, y halagando así a paladares que gustan de sazonar lo conocido con un poco de sal.

Por otra parte, incluso a un Nobel como Mann el jefe de la sección de cultura cree que, al ofrecerle la posibilidad de escribir en *sus* páginas, le ha «hecho un favor». Y lo mismo ocurriría, imagina Musil, si Platón se presentara en la redacción de un periódico: se le pediría «un pulcro articulito en el suplemento literario de la hoja dominical, pero a poder ser una cosa ágil, airosa» y «respetando el gusto de los lectores».

¿Cuál es este gusto? El que determinan los periodistas, cosa que hacen siempre a la baja. De un lado, hay la falsa modestia de presentar como «espejo» lo que es una «fábrica de opinión», explica Musil. De otro, hay el autobombo de quien se considera el *starring* de la película («los periodistas dicen: ¡sin nosotros no habría cultura. Los gusanos dicen: ¡sin nosotros no habría cadáver!», escribió Kraus). En ambos extremos se hace patente el triunfo de un modelo: superponer lo efectista y lo formulario; limitarse a reproducir lo aceptado, pero disimulando esa estereotipia bajo capas de ornamento.

*

La fortuna de este modelo se ve, por ejemplo, en el hecho de que las revistas de ciencia ponderen los «descubrimientos llamativos» e invoquen el «impacto» como pauta. En una sección llamada «Futuro» leí: «Bacterias halladas sobre el lago Vostock aumentan su atractivo.» Que la divulgación científica lance el anzuelo de lo «curioso» tiene que ver con el engarce de lo cuadriculado y lo decorativo. Como bien sabía Musil por su formación, la ciencia puede ser una escuela de coraje, pero la sujeción de ese plano operativo al modelo positivista ha acentuado lo pragmático del cálculo, lo neutro de la regla...; y eso ha propiciado la compensación de lo sensacional. Precisamente aquel coraje consiste en resistirse a eso, yendo más allá de lo medio por la pasión indagadora y asumiendo la serialidad sin renunciar a una ampliación del cuadro.

En cambio, los «nombres del catálogo» periodístico hacen exactamente lo contrario. Recorren el «tablero del ajedrez social» emitiendo sin cesar frases brillantes, pero limitándose a lo que toca decir y queda bien decir. Así se reafirma lo que vio Nietzsche: los honores son «para la petrificación de las opiniones». Pero esta «divulgación» no incentiva el afán de saber, sino que satisface un deseo «superficial» de estar al tanto de «los últimos descubrimientos», y así lo percibió ya Wittgenstein: nos arrellanamos en la seguridad de lo sabido con el agravante de que no lo sabemos.

Pero el periodismo no solo nos hace creer que conocemos lo que estamos lejos de conocer; a menudo lo ignora quien lo dice. Cada vez más, lo importante no es saber, sino simular que se sabe. Y lo grave no es únicamente la renuncia a la «precisión en el pensar» (Musil), sino también la suficiencia con que se emiten los desatinos. Por ejemplo, cuando se atribuye la frase *je est un autre* a «uno de los más célebres poemas» de Rimbaud, no solo se «informa» de un poema que no existe (era la frase de una carta); además se insta a que ello se acoja sin dudar. (Recuerdo a una persona que, de joven, estuvo un mes entero organizando recortes de prensa relativos a la ciencia y las artes; era una persona que quería saber; pero cuando conoció mejor los temas de los recortes y vio los errores que contenían –en el detalle y en la perspectiva–, decidió tirarlos y me contó que se sentía estafada, como si alguien en quien había depositado su confianza hubiera abusado de ella.)

Por otra parte, la combinación de lo curioso y lo aceptable es el resultado de una evolución conocida, a la que se han referido Marx, Weber y Simmel.

Según dice este último, el dinero «como denominador común» nivela cualquier cualidad, «devora el corazón singular de cada cosa». Y a ello se suma la asepsia de la ciencia clásica, determinada por una separación de sujeto y objeto que implica expurgar de la experimentación el devenir de la experiencia, reduciéndola a lo cuantificable; ante lo cual el romanticismo reaccionó introduciendo categorías de las que «lo curioso» o «lo interesante» son epifenómenos.

Según Simmel, la resistencia al sometimiento de lo particular suscita una hipertrofia de lo subjetivo y una búsqueda de lo sensacional; de resultas de lo cual la «objetividad despiadada» se combina con «la excitación de sensaciones rápidas». Pues bien, en Musil el personaje de Arnheim es «amigo de los periodistas» por aunar ambas cosas. En él la profusión de efectos se apoya en la seguridad de lo trillado. Y justamente esto es el *Kitsch:* volar al modo romántico con los pies en el suelo burgués. No afrontar la grisura sino proyectar sobre ella «lontananzas azules» (Benjamin) exoneradas de todo riesgo.

*

Cabría decir: el periodismo es el modelo de una época sin modelos análogamente a como el *Kitsch* es el estilo de una época sin estilos.

Ambos conceptos han pasado por muchos avatares. No han faltado periodistas que han luchado por abrir resquicios (y que han pagado por ello). Incluso en una determinada acepción puede llamarse periodista a Kraus, puesto que publicó la mayor parte de sus textos en una revista (la suya, *Die Fackel).* Sin embargo, al presentar el periodismo como patología, Kraus apuntaba a un cierto modo de relación con las cosas, las palabras y las personas: a una concepción para la que lo importante no es esa relación sino el provecho que ella puede reportar. De ahí que diga que en el periodismo nada es hijo del amor. A eso Kraus opone el artista que «proscribe el efecto inmediato» y custodia el valor enigmático de su motivo, sabedor de que el deseo encuentra más caminos cuando no busca llegar de forma rauda a su cumplimiento.

Tal es el núcleo de la crítica al *Kitschmensch*. La relación *kitsch* con las cosas presupone una producción de masa, pero lo decisivo es la actitud que escamotea esa estandarización técnica valiéndose de ella y camuflándola

bajo formas decorativas. Es una mistificación que intenta suavizar la realidad, pero la entumece aún más. Como cuando se deifica una naturaleza que ya no es sino un parque: nada más artificioso.

Lo mismo ocurre cuando se inyecta falsa idealidad a un flujo de «hechos sensacionales siempre idénticos» (Kraus). Así como Loos cuestiona el diseño que superpone a los objetos el aura del arte, Musil constata que el «gran escritor» reemplaza «el inmensurable efecto de grandeza por la mensurable grandeza del efecto». Lo obsolescente, por serlo, se inviste con el valor de lo único. Y de ello resulta el *Kitsch*: un «sistema cerrado» (H. Broch) regido por los principios de la acumulación, la posesión y el confort.

No por azar, en Viena, la crítica al periodismo coincidió con una primera tematización del *Kitsch*. Era esta una ciudad que, según Stefan Zweig, gustaba del matiz y de la discusión acerca de calidades y valores. La ciudad de la conciencia del lenguaje y de «las cuatro psicologías»; la de los mil teatros y cafés, donde podía verse a Musil debatiendo con Lukács y Morgenstern en una mesa, mientras en la de al lado Hermann Broch conversaba con Egon Schiele o con Milena Jesenská.

Fue en este ambiente donde Broch dirigió sus dardos contra el maquillaje que disimula lo osificado, e imputó al *Kitschmensch* una tendencia a la «huida» y al saqueo de «vocablos prefabricados». Lo contrario de estos son los «vocablos de la realidad»; cosa que no significa sujeción a la apariencia. Musil explica que el arte niega el mundo tomando de él sus materiales, y Bachmann muestra las dos partes de esta idea cuando añade: «las realidades constitutivas del mundo tienen necesidad de lo no real para ser reconocidas». Para el animal humano, la realidad es relación y figuración a partir de lo heredado y lo posible. Pero en esto y en sus condicionantes se manifiesta una precariedad aleatoria que confiere a la noción de lo real un valor de límite, resistencia u oposición. El artista según el modelo nietzscheano –un pilar central de la crítica vienesa del periodismo o el *Kitsch*– incorpora este límite invirtiéndolo: lo convierte en fuerza dispensadora de vida, en apertura respirante. Y a ello se refiere Broch cuando enfrenta el esteticismo que oculta la muerte a la *poiesis* nacida de la capacidad de «mirar la nada frente a frente».

En la misma línea –y en paralelo a como Nietzsche relaciona la fijación en lo actual con los tipos del «funcionario» y el «negociante»–, Schnitzler contrapone la figura del escritor-poeta *(Dichter)* a la «constitución

espiritual» del «actualista», que ve afín a la figura del «especulador»; entre ambos sitúa al «literato», en el que toda vivencia deviene «un medio para conseguir un objetivo»; y constata que estos son tipos que nada «saben de relaciones; solo de referencias». Por el contrario, el *Dichter* no es hábil para buscar «un éxito exterior»; solo busca hacer justicia al motivo o a la idea que persigue. Y aquí resuena la oposición nietzscheana entre el publicista que busca asentimiento y el artista del soliloquio. Lo que este hace no mira hacia fuera, pero sale afuera por no eludir la «guerra íntima» (Nietzsche). La extraterritorialidad del devenir poético se sustrae tanto a las convenciones gregarias como a las «consideraciones hacia uno mismo»; es una soledad que se hace forma en un proceso de extrañamiento y de subjetivación compleja.

Nietzsche enfrenta este «heroísmo de la veracidad» a las «fantasmagorías» de «los que se pavonean enmascarados» bajo atributos de «opinantes» o «literatos»; en modo análogo a como Mallarmé –epítome de la entrega a «la soledad de la obra», según M. Blanchot– constata el antagonismo entre esa «paciencia» y «toda vanidad», a lo que, al fin, añade que la prensa tiende a «faire du retiré un bouffon».

A la bufonería se opone la justicia en el sentido que antes hemos introducido. Y que no deja de aparecer en Mallarmé, como ha recordado Y. Bonnefoy. También está en Nietzsche, por ejemplo cuando al principio de *Aurora* contrapone la «falsa sublimidad» a «la justicia que pueden reivindicar las cosas». No estamos hablando de «justicia» en el sentido trascendente o en el jurídico, retóricos uno y otro; antes bien aquí lo justo se opone a la retórica. Es a la vez ajustamiento y distancia.

La atención que reconoce lo humillado, despreciado o postergado, el respeto hacia lo potencial aún desconocido, actúan como lenguaje capaz de una interacción en acto. De ahí que Jean Vigo hable de «justicia inmanente» en el cine de Buñuel. Es justicia en la obra (K. Kraus: «lo que cuenta es el aire en que respira una palabra») y en la relación de la obra con el mundo (P. Handke: «una frase poética significa: hacer justicia a un objeto»), pero esta es una relación que impugna el mundo existente, como deja claro el mismo Buñuel cuando dice que no ha hecho un solo film que abjure de la crítica.

Lo que deviene forma habiendo nacido para nada, aunque exprese lo peor, afirma la plenitud vital en la medida en que induce a no conformarse

con medianías. Hay ahí una tensión ética que se despliega a la vez en capas oscuras y en la superficie de los signos. En cambio, el cultifilisteo esculpe su efigie y así ata su realización a un lastre que la disminuye en modo proporcional a como crece su patrimonio. Incluso en los nombres que contrabalancean la deriva del periodismo hacia el subempleo, cuando se impone la flatulencia del halago, la calidad se ve fatalmente mermada. Así como el ambiente de un *Kitschmensch* (pongamos W. R. Hearst) convierte en *kitsch* una pieza de arte, el marco mediático –codificado para impactar sin trastornarabsorbe incluso a quien ha escrito algo *hardie*, dice Blanchot, y lo convierte en «inofensivo».

Lo importante es responder de forma vistosa al «gusto del día». Se dice lo que ya sabemos que se dirá, y esas palabras nacen resecas por una imprecisión calculada para evitar toda inquietud. La imaginación que se arriesga a incorporar el vacío toma forma sin dejar de ser movimiento, mientras que los santos del día no se mueven de sitio –y así tapan el horizonte– a fin de preservar la posición que les ha deparado su locuacidad.

*

«Los diletantes trabajan con seguridad y viven contentos», sentencia Kraus; para el cual el pragmatismo de la comunicación se corresponde con la simplicidad de lo maquinal. En la antítesis del «lenguaje como comunicación» está lo que él hace cuando se entrega a un *tête à tête* con la lengua más acá de la «frontera entre el qué y el cómo». ¿A cuál de esas cosas afecta la duda acerca de una coma? A las dos, inseparables como espíritu y carne; y respecto a eso, Kraus dice que le importa «más que una coma esté en su sitio que la difusión de todo el texto».

En este plano –sigue Kraus– la «recompensa» es «estar bajo la propia rueda»; por el contrario, duele dar por acabada la lucha con el lenguaje y quedar a la espera del sobresalto que significa siempre, tras la publicación, descubrir erratas en el texto. Entonces no podemos prescindir de alguien que nos diga que, pese a todo, se ha aglutinado un conjunto dotado de sentido; un conjunto de elementos que se relacionan como cuando Heidegger, hablando del camino de campo *(der Feldweg),* percibe que ese trazado «congrega cuanto hay a su alrededor». Lo contrario de esta

correlación de azar y reconocimiento es la inercia de la publicidad convertida en pauta.

Hay claros ejemplos, hoy, del triunfo de este modelo. Uno es la pérdida de la prevención que ha habido siempre ante aquellos que quieren convencernos de algo que les reporta un beneficio. Una vez que vi actuar a un *coach* pensé: «He aquí un vendedor.» ¿No decía Kant que lo que se hace con un manifiesto fin de gustar no gusta? Sin embargo, hoy se concede valor a discursos que prometen hacer triunfar pero que, ante todo, buscan (y logran, *helas!)* el triunfo de quienes los emiten. Discursos que maltratan el lenguaje con frases hechas y trucos pedestres, como el de sustituir un término considerado negativo, por ejemplo «problema», por otro como «desafío». El hombre es un ser de lenguaje, lo que significa que en este enraíza toda vía potencial de desarrollo; y ahora la palabra pasa a ser «tan indiferente como los medios de transporte», un mero vehículo para el chismorreo: *Das Gerede*, dice Heidegger. Y Kraus coincide con él –aun siendo Heidegger una de sus bestias negras– cuando critica la concepción periodística según la cual «el lenguaje sirve para expresar cualquier cosa»: ¿erratas?; «no les quitan el sueño» porque «no impiden la información».

Existe, empero, otro ejemplo del triunfo del autobombo que nos autoriza a dudar de que el objeto del periodismo sea la información. Es algo insoportablemente frecuente que también Kraus anticipó: «ella», la prensa, «es el acontecimiento»; ellos, los periodistas, son la noticia. Es ya normal que los telediarios dediquen parte de su tiempo a presumir de cifras de audiencia o a celebrar éxitos de su cadena. Recientemente se nos enseñó cómo un periodista se comía literalmente la página en que escribió un pronóstico erróneo. Otras veces la «noticia» es un premio que ha recibido el programa en emisión. O el número de cámaras utilizadas para un debate.

¿De qué informa una portada de diario que presenta datos de jóvenes protestatarios para dar a entender que son malos estudiantes? No es esta la lógica de un servicio informativo, sino de una empresa que se acomoda en los espacios de poder. Así se ve cuando un telediario dedica buena parte de su tiempo a publicitarse o a acolchar los argumentos del partido gobernante. Nunca los telediarios fueron más la voz de su amo que cuando la voz del gramófono era la de Aznar y el perro era Urdaci; una época en que la distribución de tiempos dependía de si la «noticia» favorecía al gobierno o no. Pero aún hoy se dedica más tiempo a un partido que se va a jugar de

aquí a tres días que a lo que acaba de pasar en Yemen; lo cual se dice a tanta velocidad que apenas se entiende, casi como cuando Urdaci tuvo que leer la nota correctora de su (des)información acerca de una huelga general. Por cierto: a tenor de lo que cuentan hoy las televisiones, se diría que España es un país en el que no hay conflictos laborales.

Con respecto a esto, conviene atender a una reflexión de Alain Bertho, etnógrafo de la *banlieue* que constató no solo el silencio de los *media* franceses respecto a los disturbios en Cergy y L'Oly en 2007, sino además que estos hechos tampoco aparecieron en canales de información alternativos; lo que le hizo replantearse la idea de que hubiera ahí una fuerza de contrapeso. No solo está la mediatización de lo *centralisé*. Bertho señala que «no es por la producción y el control de la información por lo que los grandes *media* dominan la escena»; lo que controlan es «la actualidad», dice, entrecomillando «actualidad» y situando su fuerza en la determinación de lo relevante. En todo tiempo ha habido cosas a las que se ha otorgado «nombre» y cosas innominadas, y aquellas a las que se da importancia han obtenido esta categoría por una interpretación que se omite y a la cual, no obstante, se induce. Es una sobredeterminación y construcción del evento según códigos dados (lo mostraron ya Erik Neveu y Louis Quéré en los años noventa).

*

Asimismo, un viejo número de *Les Cahiers de Philosophie* explicaba que «la actualidad» es una noción lábil como ninguna, si bien los diccionarios la solventan con presteza. Así, en el de la RAE, la primera acepción es: «Tiempo presente»; y la segunda: «Cosa o suceso que atrae y ocupa la atención del común de las gentes en un momento dado.» Pero, como es fácil observar si se acude a fuentes periodísticas, a menudo el segundo sentido se proyecta sobre el primero: lo presente acontece ahora, sin más, pero lo actual aparece como un presente cualificado. Se dice, por ejemplo, que «está sucediendo» y que son «hechos relevantes (...) que interesan a toda la sociedad». Es una *interfaces* por la que cada una de las dos acepciones actúa sobre la otra. Y algo parecido ocurre con la noción –también dual– de «noticia». Cuando los periodistas dicen que algo es noticia, subyace en ese uso una relación de poder. Nada que ver con el modo en que se utiliza la

palabra en un encuentro entre amigos. En este caso las «nuevas» no tienen por qué estar sucediendo o haber sucedido hace poco; pero en el uso periodístico hay un juicio cuya autoridad reposa en la imbricación de los términos «noticia» y «actualidad». Algo es actual porque es noticia y es noticia porque es actual.

Un nexo es la idea de evento; término que ya Kant unía al de actualidad en el marco del paso de la potencia al acto, sugiriendo que la comunión de los espíritus en el entusiasmo por un acontecimiento como la Revolución Francesa, lo que va unido a su propagación, hace que ese evento sea actual. Aún había algo de eso cuando en los años setenta se hablaba de la actualidad de la revolución. Pero, cuando luego se dijo «la revolución ya no es actual», el sentido del término mostró otra cara: aquella por la que un jefe de sección de un diario diría a quien le propusiera incorporar a ella a Platón que este es «algo pasado» respecto a Arnheim. Si el periodismo ha relevado a la escolástica, lo que hay en lugar de esta se cierra también sobre sí mismo.

Seguimos, pues, en la circularidad: algo es actual por ser un evento y es un evento por ser actual; y lo que impide salir de ahí es que el juicio funda su autoridad en un presente perpetuo. Paradójicamente, la función singularizadora o jerarquizadora recae en lo que hace de los acontecimientos una sarta de granos iguales.

Pero nuestra experiencia del tiempo no es nunca un fluir sin categorías. La historia es una forma de dar sentido al devenir, como lo hace una *cadenza*. Y cuando Kraus señala que «el historicista no es sino un periodista vuelto del revés», quiere decir que aquello que para el historicista es el pasado, para el periodista lo es el instante. En ambos casos se sustancializa algo que da autoridad –y en ambos, como ya vio Nietzsche, se impone la perspectiva de los vencedores.

Pero precisamente por eso los *media* adaptan todo al modo de percepción actual; el pasado puede ser, con respecto a ese ahora infinito, un elemento de alteridad; y tal es la tensión que introduce Benjamin en la noción *Jetztzeit*: el encuentro de pasado y presente provoca un hiato. En cambio, en los *media* no hay *discontinuum.* La construcción de eventos busca distinguir y separar un momento; pero la recursividad del dispositivo y la falacia del ideal de transparencia llevan a lo contrario de ambas cosas: todo se asimila

a un modo de mirar que es el del cliché, o sea, el de siempre, y esa imagen sin estratos ni sedimentación produce efectos de deslumbre.

En este sentido Schnitzler afirma que el periodista «se ve (...) embriagado, por lo presente»: lo significativo no le afecta a menos que se inscriba en su ahora. Lo de siempre se corresponde con lo instantáneo, y esta es una categoría de imágenes perfectas, limpias y sin adherencias. Es como una lluvia que resbala, lo que obliga a que la dosis sea cada vez más sorpresiva. Con lo que al fin ya nada sorprende: el mismo elemento judicativo propende a la insignificancia. Aquello que determina lo que es importante impone el olvido: ya que al poco todo deja de ser actual, nada reviste importancia. Ningún acontecimiento suscita entusiasmo. El lugar de este lo ocupa un sucedáneo artificioso. Y a ese carácter ornamental responde el que Schnitzler incorpore a «actual» el sufijo «-ista», pues este sufijo conlleva siempre una proyección con valor selectivo.

Hay una conjetura a partir de una representación que se manifiesta en el hecho de que una noticia aparezca y en el lugar en que aparece. Pero que se recorte el *continuum* de este modo no impide que cada noticia sepulte a la anterior, por lo que no deja de haber un *continuum*. En este doble sentido Nietzsche habla de «la cadena del instante» y del periodista como «amo» y «esclavo del instante». Este, por un lado, está anegado en la «marea de eventos» (Musil); por otro, orquesta una ficción según la cual la noticia tiene su raíz en el advenir de lo así narrado y solo por esto la representación deviene evento.

Pero en el momento en que algo acontece, eso no es de por sí un evento; lo es en una trama que hace repercutir el hecho *après coup*, en un marco en el que el hecho se articula con otros sobre bases prefijadas. Incluso cuando se dice estar retransmitiendo algo «en directo» o «de última hora», siempre hay una mediación que introduce un desfase, y ese acto depende de pronósticos o de presupuestos ya conceptualizados.

Por tanto, los periodistas no solo habitan en el flujo: lo sobrevuelan recortando elementos que se destacan en función de pre-visiones, siendo este un tamiz previo a la visión en el sentido en que un prejuicio antecede al juicio. Y sobre ese fondo se perfila la noticia, que nunca es actual como un puro ahora sin intervalo, pero que siempre se ve regida por el fetiche de lo actual como reclamo de novedades.

*

En el cruce de lenguaje y tiempo se hace manifiesto el *découpage* del actualista en cuanto *pouvoir*. Y lo mismo ocurre con la visión retrospectiva del historicista. En ambos casos la «idolatría de lo fáctico» oculta «la moneda verbal y conceptual en circulación»: así hablaba Nietzsche. Pero aún hoy persiste la «indiferencia disfrazada de objetividad», así como arrecia la lluvia de imágenes: tanto en la segunda *Intempestiva* de Nietzsche como en la filosofía de la historia de Benjamin, el «festival» de imágenes históricas vistas como «cosa neutra» tiene efectos mortecinos; mas uno y otro constatan también que, para sustraerse a la fantasmagoría de lo eterno, hay que atender a las condiciones epocales y situarse en una perspectiva histórica.

Nunca deja de haber límites que delinean lo posible. Ahora bien, una cosa es constatar la condicionalidad del pensar según los modos de una época y otra eliminar toda posibilidad de pensar fuera del terreno acotado. A esto último se le puede llamar censura. De hecho hay dos tipos de proscripción: la que veta los contenidos y la que no deja espacio para que aparezcan. Y si frente a la primera ha habido una meritoria lucha de periodistas resistentes, la segunda es un rasgo constitutivo de la iconosfera mediática.

En un encuentro que tuvo lugar en el verano de 2003 y que dio lugar al libro *Les images et l'image*, el poeta Michel Deguy acudía al diccionario (en este caso el Larousse) para recordar el carácter superficial inherente a *l'imagerie médusante* de las pantallas *(tout est écran),* al tiempo que el artista plástico Boris Lejeune constataba que el mundo tiende a desaparecer detrás de huellas fijadas como mascarillas cuando no convertidas en hormas. Otro poeta, Yves Bonnefoy, evoca en *El territorio interior* su afección por imágenes en las que reconoce «el no-ser» después de corroborar que el ser «halla su potencia en los límites», y añade que el carácter de superficie finita de esas imágenes le enseña a caminar por la «realidad rugosa». No hay contradicción entre esto y lo que dicen Deguy o Lejeune. Al contrario: Deguy empieza por afirmar que el de la imagen es «un modo de ser penetrado de no ser» y después contrapone el juego de presencia y ausencia de la imaginación artística *(le peu visible)* al diluvio de imágenes del sistema mediático *(trop visible)*; el cual se presenta como una

transparencia sin límites *(tout est à voir)* pero, en realidad, encierra y petrifica como el ojo de Medusa.

Aparece aquí una dialéctica interna a la imagen, según lo han mostrado G. Agamben y G. Didi-Huberman. Por un lado, la imagen captura y reifica, convierte el gesto en objeto o documento y el rostro en máscara; por otro lado, ella mariposea, contiene una *dynamis* que libera una latencia o lleva a una resurgencia con márgenes abiertos, por cuanto nunca remite a algo suficientemente conocido. Cuanto más predomina este polo más cerca estamos de reencontrar el gesto, que, según hemos avanzado, es ante todo «comunicación de una comunicabilidad». Así como Benjamin apunta a una «pura lengua» no reductible a un diccionario o a un contenido de verdad en el que lo velado y el desvelamiento están coaligados, Agamben tematiza la medialidad sin finalidad que emana de nuestra «naturaleza lingüística» y constata que esa comunicabilidad ha sido enajenada, abducida, separada de la comunicación por los mediácratas.

El lote de imágenes que continuamente se espera y anuncia puede ser un «falseamiento (...) autentificado como verdadero por el sistema mundial de los *media»:* Agamben y Didi-Huberman citan el falso ajusticiamiento en directo de los Ceauşescu en Timisoara. Pero ese es un sistema en el que también se miente sin decir ninguna inexactitud: todo depende de qué y cómo sale y después de qué... Aún más: como ha explicado M. Perniola, se ha llegado a una «buena conciencia de la mentira». Parece haberse alcanzado el punto de indistinción entre verdad y falsedad: si un espectáculo aún requiere cierta coherencia, «la comunicación» elimina diferencias y oposiciones de modo que «aspira a ser a un tiempo una cosa, su contrario y lo que está en el medio».

*

«¿Se atreve usted a hablar de convicción?», inquiere un personaje de Schnitzler (en la pieza teatral *Fink und Fliederbusch)* a un reportero que encarna la delicuescencia camaleónica. Que políticos y periodistas vivan adosados como la anémona y el pez payaso no solo propicia intercambios de favores entre ellos; además, transmite a cada parte simbiótica rasgos de la otra, y así ocurre que amorfismo y rigidez se corresponden.

Si lo que toma forma puede cambiar de dirección respondiendo a una

lógica relacional, la cacofonía se agota en la indistinción o en la dirección del *Diktat*. Así, en la telebasura se pasa sin transición de lo gelatinoso a lo autoritario. El «todo vale» lleva al «vale lo que digo yo» o «vale lo que me conviene». Y asimismo en política *politicienne* la dureza de la maquinaria estatal se combina con las emulsiones de lo «viral». Un elemento de afinidad entre periodistas y políticos es la priorización de lo inmediato; y a ello remite Valéry cuando expresa el deseo de que hubiera políticos que no leyeran diarios. Pero, además, unos y otros se limitan a decir lo que creen que es de efecto seguro, y esto les induce a vender «ideas usadas» (Musil). De modo que el inmediatismo confluye con el plano de lo enlatado y precocinado.

¿Cómo extrañarse de esa amalgama teniendo en cuenta la facilidad con que se salta de los platós al Parlamento? Si antes el vivero de las cámaras alta o baja era el mundo del Derecho, ahora ese lugar lo ocupan los *media*. Ahí está el *«president legítim»* C. Puigdemont, que comparte su exoficio con la reina de España (¿no es la inmovilidad de la Corona el reverso del fetiche de lo actual-virtual?). O el *president* delegado, Quim Torra, que justifica la visceralidad de sus libros arguyendo que son «periodísticos».

En la vertiginosa sucesión de elecciones de los últimos años, los fichajes de tertulianos por parte de los partidos ha sido un fenómeno creciente y paralelo a la fluidez del tránsito entre una y otra afiliación. Ambos fenómenos se corresponden con la ausencia de espesor ideológico y la primacía del modelo de la «comunicación política» respecto a la política propiamente dicha. Por ejemplo, un tertuliano de la órbita de Mas ha engrosado la lista de ERC para la alcaldía de Barcelona en 2019, así como otro que pasó por todas las televisiones defendiendo al PP, cuando se sintió desatendido por este partido, en las elecciones de 2015 se convirtió en diputado (y portavoz) de Ciudadanos.

Que esta última sea una formación plagada de personajillos mediáticos es algo perfectamente lógico, siendo como es Cs un partido nacido y crecido al abrigo de los *media*. Pero el camino inverso es también habitual: en la mesa de un plató siempre queda espacio para un político retirado que aspira a no perder influencia (el caso más notorio es el contrato millonario con que Aznar se ligó al imperio mediático de Murdoch).

*

Según la reversión de lo eterno en lo actual, los atributos divinos del rey se transforman en una ubicuidad que permite ocupar a la vez una posición y la contraria. Así, Albert Rivera ha defendido el neoliberalismo y la sociedad del bienestar como si no hubiera que optar entre la codicia privatizadora y la potenciación de lo público; igualmente Inés Arrimadas ha pretendido ser bien acogida en la marcha del Orgullo gay en el momento en que Cs estaba pactando con la extrema derecha homofóbica en Granada, Murcia, Madrid...

Tampoco Pablo Iglesias ha hecho ascos a la feria de la que surgió; al contrario. Sus frases con vocación de titular de prensa lo patentizan cada día. Y en este sentido es definitorio el nombre del máster que Podemos organizó como título propio de la Autónoma de Madrid: «Política mediática».

¿Y qué decir de Pedro Sánchez? Su sonrisa es la de una máscara a la que se suma la jactancia de unos andares de pistolero. En Sánchez, a diferencia de lo que ocurre en el hieratismo de M. Valls, las caídas y resurrecciones han hecho que a veces desapareciera esa mueca. Pero su catadura mediática se hace patente cada vez que dice que va a negociar. Negociar requiere firmeza en las ideas y ductilidad en el tacto, y Sánchez es lo opuesto de ese sentido del contrapunto. Ora se pliega a la presión de lo fáctico, ora gallea en nombre de un patrioterismo cuyo referente puede ser España, el partido o él mismo («para que España avance», latiguillo usado en julio de 2019 para ser investido; «España ha vuelto», frase con que intentó atajar la crítica por ceder a la derecha los tres cargos mayores de la Unión Europea en la negociación que deparó el cuarto cargo a J. Borrell...). A veces Sánchez parece creer que basta con sonreír para conciliar lo opuesto; otras veces, esa sonrisa presenta la dureza de lo mecánico: una calcificación de aparato. Que es de donde él salió.

Y aquí de nuevo la rigidez se combina con el espectáculo: cuando la moción de censura por la corrupción del PP le convirtió en inesperado presidente del Gobierno, Sánchez aplicó una lógica mediática en la designación de P. Duque –ministro de Ciencia, Innovación y Universidades– y de M. Huerta –efímero ministro de Cultura y Deporte–. Nadie verificó el historial de esos ministros en relación con Hacienda; lo que contaba era que uno había sido astronauta y el otro era conocido por haber trabajado en programas del corazón.

Los mismos criterios le guiaron en la negociación con P. Iglesias en julio de 2019: la amenaza de que habría nuevas elecciones si Podemos no firmaba un cheque en blanco se apoyaba en la previa difusión de encuestas recientes. Es decir, en índices de audiencia. Luego, Sánchez suspendió la negociación a pesar de que Podemos había aceptado varios de sus vetos, y la sustituyó por una avalancha de declaraciones según las prescripciones de sus asesores. Que seguramente le recomendaron además teñirse de blanco el mechón, así como Felipe González se blanqueó las sienes. Ahora, los asesores de marketing son los gurús de la política entre bambalinas; y de ellos debió de ser también la idea de que, en otra campaña, Sánchez llamara por teléfono a un programa de telebasura, creyendo que ello le haría ganar popularidad.

Sin embargo, en el momento en que fue defenestrado y la prensa jaleó la maniobra, Sánchez experimentó en carne propia qué es el poder mediácrata, y así lo expresó él mismo en una entrevista en que el periodista J. Évole confrontó dos editoriales del mismo diario, uno laudatorio de la época en que Sánchez era la cara oficial del PSOE y otro insultante de cuando se apartó del guión.

*

En efecto, el aparato del PSOE aupó a Sánchez haciendo lo que todos los aparatos: no atendiendo a capacidades sino a tacticismos e intereses. Luego, los medios actuaron también como palancas compresoras en la línea de apostar siempre (en 2015, 2016, 2019...) por un pacto del PSOE con Cs frente a la posibilidad de acuerdos con Podemos y otros partidos de izquierda.

En enero de 2016 una portada de *ABC* rezaba: «La pasividad de los barones da alas a las aspiraciones de gobierno de Sánchez (...) con el apoyo de quienes quieren romper España»; y en el sucesivo proceso de investidura *El País* atizaba la «rebelión de los barones» contra un hipotético plan de Sánchez tendente a un acuerdo con Podemos –acuerdo vetado desde el principio– y con «los independentistas». Pero lo curioso es que, si bien Sánchez había osado desoír las exhortaciones de la vieja guardia para dejar gobernar al PP mediante la abstención, el primer secretario –ya no sonriente– mantenía el rechazo al referéndum en Catalunya a la vez que

parecía tantear una investidura alternativa con los partidos defensores del referéndum (y eso también se repitió en 2018, cuando necesitaba el voto independentista para los presupuestos, pero se limitó a ofrecer un efímero «diálogo» que no iba más allá de la invocación de esa palabra, y no llegó ni a apuntar una vía de salida, ya que lo que más parecía preocuparle era el efecto electoral de las acusaciones de querer gobernar con los independentistas).

Por su parte, los pesos pesados del PSOE que en 2016 preconizaban una abstención que daba el gobierno al PP no se atrevían a decirlo, reproduciendo así una práctica habitual de los medios –una «trampa» que ha explicado el periodista F. Burguet i Ardiaca–, consistente en dar a entender algo que no se puede decir pero que se induce a aceptar. Finalmente, llegó el choque en el Comité Federal de octubre, en el que Sánchez, en una mezcla de cálculo personal y de vergüenza por el mantenimiento de Rajoy, porfió en el «no» como bandera de enganche para un congreso urgente, ante lo cual fue defenestrado en medio de un guirigay tal que aquello se parecía al programa del que él se había mostrado amigo y en el que los invitados suelen insultarse a gritos. Fueron doce horas de cónclave para acabar decidiendo que se haría una votación no secreta (algo grave cuando quien más quien menos tiene un puesto que depende de esa maquinaria); votación que abocó a la dimisión de Sánchez. Pues bien: los mismos órganos del poder mediático que habían notificado el «cese» de Sánchez en la ejecutiva previa (y que habían azuzado el auto de fe con una agresividad hasta entonces reservada para los líderes de Podemos), al día siguiente abrieron sus portadas con la noticia de la dimisión, sin percibir que ese titular contradecía el anterior. Obviamente, si alguien ha sido cesado no puede dimitir; pero nadie se escandalizó, porque estas imprecisiones interesadas ya forman parte de la costumbre.

Como decía Kraus, «la familiaridad con los males es el peor de los males». Por ello, porque nos acostumbramos a todo, apenas aparece ya el término «telebasura». Sin embargo, el pus amarillento contamina ya las noticias de la «prensa seria». Hay diversos grados de viscosidad, pero esta parece impregnarlo todo; según lo cual hablar de «prensa de calidad» es casi un oxímoron. No es que esta engañe menos sino que engaña mejor.

Y eso no remite a una naturaleza dada sino a un devenir histórico. Aquí no buscamos *stigmata*; intentamos examinar mecanismos de la malla en la

que nos movemos (o no), y atender a cómo esos hábitos se corresponden con un marco social. Para ello conviene recordar que el periodismo y el capitalismo se han desplegado en paralelo, hasta afluir a la convergencia de la *Realpolitik* y la tonalidad vaporosa de la política-espectáculo.

2. Comunicación, poder y fetichismo

La prensa tal como la conocemos hoy (de masas, apoyada en la publicidad, con grandes titulares...) se perfiló en la segunda mitad del siglo XIX merced a la innovación de la rotativa, el desarrollo de las agencias de noticias y el crecimiento de la población lectora en la sociedad industrial. También persistió una prensa dirigida a círculos afines, a los que aspiraba a «guiar» en el sentido en el que Marx, por ejemplo, decía que la *Gaceta Renana* no debía dejarse guiar por sus suscriptores, antes al contrario; pero la evolución social se traslucía ya en el balance que Marx hizo de la desaparición de esta publicación en 1843, y también en su puesta en pie de una *Nueva Gaceta Renana* (en la agitada Colonia de 1848 y desde Londres en 1851) que era ya un diario de partido o de movimiento. La direccionalidad hacia una sociedad de masas se plasmó en otro modelo de periodismo que muy pronto se impuso en Estados Unidos y en Francia, en América conectando puritanismo y sensacionalismo, y en el Segundo Imperio apostando por un inmediatismo que convergía con el gusto por el espectáculo y con un escandaloso afán de beneficio rápido.

Ha habido fases y situaciones muy distintas en el desarrollo del capitalismo y el periodismo; ahora más que nunca, como dice J.-C. Kaufmann, «la ausencia de reglas (...) ha sometido buena parte de ese cuarto poder a las fuerzas del dinero»; siempre, empero, ha regido un criterio de valor encuadrable en el modelo de la posesión: un criterio cuantitativo, económico. Y esto se trasluce en el tratamiento del lenguaje –la palabra como etiqueta, moneda de cambio o correa transmisora– y en la tonalidad del pensamiento –el gris de la equivalencia y el brillo de sus fetiches.

En la conformación de la idea de noticia se invoca la libertad, pero se piensa en la combinación de seguridad e impacto; seguridad como *conditio* de una relación de dominio, e impacto encarnado en sensaciones que

compensan el tedio pero que necesitan también de la seguridad para ser gozadas. Ambos aspectos confluyeron en el primer capitalismo en Inglaterra (la estética de E. Burke lo ejemplifica); y hallaron su desarrollo más característico en Estados Unidos, patria de los seguros y de la industria del entretenimiento. Así, los baremos del periodismo se han modelado en un marco polarizado por la avidez, al cual Kraus da nombre cuando pide que la «prensa se presente como lo que es»: un «elemento del orden mundial capitalista».

La civilización liberal, lejos de cumplir las expectativas de la fase ascendente de la burguesía, acabó identificada con la vida mortecina de la razón mecánica; un pragmatismo aburrido, alicorto, inhibitorio... Por ello no es extraño que Nietzsche, al presentar su «concepto de la libertad», insistiera en lo que ella cuesta, en lo que hay que hacer para conquistarla, y enfrentara eso al «liberalismo» como epítome de inercia gregaria *(laisser aller)*. El hombre veraz gusta de experimentar, afirma Nietzsche; en cambio, el liberal cultiva la mentira en las «opiniones públicas» y las «perezas privadas», aspirando solo a ese «bienestar despreciable con que sueñan los tenderos». Es un «hombre de civilizaciones tardías», «de la época de (...) todo lo masivo». Y dentro de lo masivo está la psicología y el periodismo, dos disciplinas para perezosos.

Podría haber otra modalidad de psicólogo –el mismo Nietzsche encuentra otra en Dostoievski–; pero lo significativo es por qué él habla de «psicología de vendedor ambulante», en la misma línea en que Kraus identifica al *feuilletoniste* (firma de primera página) con un mercader y añade: «¿Por qué el contenido liberal no encuentra otro lenguaje que ese idioma repugnante, escupido millones de veces, secularmente trivial?»

La respuesta a estos porqués remite a un medio en que todo es objeto de transacción. Aquellos son contenidos alquilados o comprados al por mayor y lenguajes reducidos al estatuto de baratija. Ya hemos advertido la paradoja de que sea una iconosfera ajena a toda discriminación de valor la que confiera aureolas, pero no podemos sorprendernos si pensamos en el concepto al que se ha reducido la cultura: «tendencias»; y a ello debemos añadir que ese embrujo no es otro que el del «fetichismo de la mercancía».

*

La causalidad mecánica ya no es el principio modelizador en la ciencia; pero lo maquinal como «penuria» (Blanchot) no ha perdido presencia, y acaso sea en la razón simplificadora y rebajadora de los *media* donde más fuertemente se manifiesta. No en vano Lukács veía en el periodismo «la culminación de la cosificación»: «la subjetividad», leemos en *Historia y conciencia de clase,* «el saber y la facultad de expresión devienen un mecanismo abstracto (...) que funciona según sus propias leyes»; y esta «ausencia de conciencia y de ideas de los periodistas» es una «prostitución» de la vida, un modo de relación en la que las particularidades se enajenan «como objetos» en un mundo de mercancías «aisladas pero en el fondo iguales». Kraus había dicho ya que «los clichés trabajan autónomamente», no dejando de asociar esto a una objetualización del espíritu pero tomando partido por las damas del amor venal: «la prostitución del cuerpo comparte con el periodismo la aptitud de no tener que sentir, pero posee sobre él la aptitud de poder sentir». A su vez, Musil nos habla de un mundo de «particularidades sin hombre» en el que esos atributos adventicios son un falso revestimiento del vacío.

Todos ellos, y Benjamin de un modo particularmente incisivo, desvelan el empobrecimiento de la experiencia que acompaña al desarrollo del paradigma mecanicista-racionalista desde la Revolución Industrial al turbulento arranque del siglo XX. Y también después, cuando el ciclo ya se ha agotado: en el periodo de entreguerras Benjamin relaciona el *semper idem* del tedio y del taylorismo con una temporalidad que «ha liquidado la complejidad de la memoria». Esto es lo que echaba de menos Deguy en las imágenes tecnológicas: la densidad que da al presente su interacción con otros tiempos. Y lo dice también J. L. Mankiewicz cuando lamenta la banalización del cine: «el tiempo, eso es lo que falta...», el tiempo que requiere la dirección de actores, la armadura de un guión...: «todo se hace precipitadamente y salen genios como setas...», mas son «genios instantáneos como las sopas instantáneas, el café instantáneo y el sexo instantáneo».

Esta sustitución de lo consistente por lo trepidante había sido entrevista también por Nietzsche: el predominio del sopor induce a vivir deprisa y sin responsabilidad. Es una huida de la temporalidad sincronizada y una entrega al flujo de lo instantáneo. Se mantienen los asideros del positivismo del siglo XIX, pero en el XX y el XXI se recubren con otras fantasmagorías, la

principal de las cuales es el esoterismo de lo positivo en el sentido de «utopía de la felicidad».

Cuando Eva Illiouz elabora este último concepto o crea el término «Happycracia», se hace patente que la psicología que vende felicidad está en línea con los valores egóticos y orientados al éxito de «la revolución cultural neoliberal». Las emociones y la identidad se producen y exponen como imágenes reificadas o como mercancías; solo que ahora el tiempo industrial se ve relevado por –o se superpone a– un tiempo de presentes atomizados.

En esa evanescencia no dejan de aparecer Sísifo o Medusa. El triunfo de la muerte se oculta en la deriva igualadora de los instantes. Es la recursividad demónica que Freud tematizó como pulsión de repetición; y así lo recoge Benjamin en el *Passagen-Werk*, donde identifica el ritmo de las noticias y de la moda con un tiempo homogéneo y acelerado –y por ello, productor de hastío.

*

Esta es la sociedad de la «dromocracia», por decirlo con Paul Virilio; quien ve en el *dromos* (velocidad) un poder arrasador y violento cuyo ejecutor es la «clase mediática». La aceleración se impone bajo el mandato del rendimiento. *Time is money*. Pensar mirando el reloj o en formato telegráfico, viajar sin necesidad de preparar el viaje y llegando cuanto antes... Nunca se cumple esto mejor que cuando no se tiene nada que decir y el viaje es un punto inextenso. El *perpetuum mobile* equivale a la fijación inerte.

Por eso, el pensamiento que se abre a la complejidad ha afirmado el valor de devenir lento y ha constatado que «las actividades con sentido requieren mucho tiempo» (de Musil a Handke). Porque desarrollar la vida es entrelazar tiempos, ir tejiendo hilos desviándose y retomándolos... Según esto, un hombre laberíntico como Benjamin sugiere que la imbricación de pasado y presente hace que aquel vuelva de otro modo y que este se modifique, lo cual significa que la historia no está clausurada, antes bien, hay potencialidades que han quedado en suspenso pero nos siguen interpelando y nos imponen la tarea de «llevar ese pasado hasta la justicia» –como dijo Nietzsche hablando de la historia crítica–. El dolor de los

vencidos es irreparable, mas la herida que abrió su acción pervive como un llamado, como un centelleo que puede prender en otra constelación sensible a esa memoria. En cambio, la «religión burguesa del futuro» induce a seguir la corriente y paraliza, por cuanto delega la decisión a la seguridad del progreso o de otras consolaciones. Tal es el señuelo: lo era con el Dios de la providencia y los clérigos mortificadores de la vida, y lo es ahora con los nuevos señores del destino secularizado.

La llamada «comunicación» proyecta el futuro –el evento hacia el que atrae– en un presente que se hace indistinto al convertirse rápidamente en pasado. No se trata de satisfacer un afán de información, sino de alimentar una avidez inducida y presta a consumir la siguiente hornada de noticias. Ahora son los telediarios los que marcan las fiestas de guardar. Así, los de TVE y TV3 pueden dedicar una gran porción de su tiempo a un partido del Real Madrid o del Barça durante toda la semana previa; pero estos medios no informarán del partido el día después. Hoy algo es «viral» y mañana ya no existe.

«Ya no es actual.» Pero ¿qué es actual? ¿Lo presente? No: el siguiente partido. ¿Lo que suscita atención? ¿Atención a partir de qué o hacia dónde? (Más que atención hay *attente.)* ¿Lo interesante? ¿Lo que interesa a quién? A quienes marcan la expectativa.

*

Las características de la audiencia las inventan ellos. Su concepto de «público» es una abstracción numérica; la matriz de sus referencias no es el mundo sino «el mundo de la comunicación». Un mundo laxo pero blindado, en el que lo decisivo no es el significado sino que se cumpla el trámite o se rellene el expediente. No importa qué y cómo se diga; solo que se coloque en el cajetín aquello que se corresponde con la fecha y con los requisitos impuestos por el aparato. Es el modelo de la burocracia, intrínsecamente arbitrario. En la prensa, el señor de la ventanilla es el periodista que pide un artículo y lo somete a condicionantes ciegos. Él dice de lo que toca hablar; el santo de mañana será otro; y cuantas menos ideas haya, mejor. Menos peligro de desviarse de lo que se espera que digas.

El argumento se pliega a patrones tecnoeconómicos: esos son los mandatos subyacentes. Los del «mundo mecanizado» de Kafka; un mundo

sometido a «cadenas de papel» y respecto al cual Kraus sentenció: «cuanto más complejo el aparato técnico, más simple el cerebro». En este plano –el de la nivelación de la forma mercancía– no es imaginable otra motivación que la del rédito o la notoriedad.

Los periodistas consideran que no buscas sino eso –aparecer en un escaparate–, aunque te hayas apartado de la prensa voluntariamente; por tanto, si, después de ese retiro, algo te irrita y ves que nadie lo dice y lo quieres decir ahí donde creías tener un amigo, lo más fácil es que acabes perdiendo a ese amigo al confrontarte con su renuencia a acoger lo que difiere de lo aceptado. Ocurre como en los bancos: es solo una parte la que determina las condiciones, y sin embargo esta vive gracias a lo que recibe de la otra.

Aquella nivelación es la de un mundo en que sigue vigente algo que dijeron Weber y Lukács desde ángulos distintos: todo se calcula según las condiciones del tráfico mercantil. Las relaciones se reducen a cosas según la imagen de la atadura a una máquina de la que se depende para subsistir; lo cual remite a la producción industrial: ¿es, pues, esta una imagen anclada en lo que Alvin Toffler llama «segunda ola»? El caso es que no ha disminuido la cantidad de máquinas, ni mucho menos de dependencias. Sucede que los engranajes se han hecho evanescentes. Hoy todo parece venial, ha explicado V. Verdú; pero, por debajo del maquillaje, lo que mueve los engranajes sigue siendo lo venal.

Que ahora la marca sea ya más que la cosa, no impide que en ese *plus* simbólico siga actuando una lógica reificadora; solo significa que el fetiche impera e irradia más. Que se pueda decir, como hace la firma Getty Images*,* que «nosotros somos marcas y las marcas somos nosotros», muestra que los resortes mercantiles han llegado hasta la subjetividad íntima.

Si Paul Morand escribía en 1929 a propósito de los diarios de Nueva York: «Un río de papel (...) brotaba a un ritmo de cincuenta mil hojas por hora» y «esta era la verdadera potencia de la prensa», la descripción toffleriana de la «tecnosfera industrial» habla de «mensajes idénticos en millones de cerebros» y reitera la imagen de una impresión «de millones de ejemplares» determinada por la «necesidad de una información de masa»; pero Toffler confronta elementos sombríos de esa «indusrealidad» *(sic),* como las cadenas de montaje, con unas transformaciones encaminadas a una personalización ni mercantil ni burocrática. Y olvida que los

requerimientos de «una información de masa» nunca han sido más determinantes que en la actual «tercera ola», así como nunca la información ha estado más concentrada y mediatizada por la potencia de un vértice. En efecto, sus halagüeños pronósticos («donde subsistan las jerarquías, estas tenderán a ser más horizontales»; «el lugar de trabajo será más humano»; «los sueldos y beneficios marginales serán ajustados cada vez con más precisión a la preferencia individual»...) distan de haberse realizado. La racionalidad capitalista se despliega de modo más atomizado pero también más universalizado: la entera vida social se pulveriza en múltiples decursos que son siempre el mismo, por cuanto lo recursivo y lo inconexo priman sobre lo distintivo.

La sociedad digital ha difuminado las jerarquías de valor pero no las jerarquías de poder. La «interacción» se manifiesta solo en aspectos ínfimos –como la inserción de correos, a menudo con faltas, en las tertulias– o en la tendenciosa oferta de las grandes corporaciones. Que siguen ahí, dominando el panorama, pese a la profecía de su crisis. Absolutamente verticales y en simbiosis con los bancos; lo cual también es, a la vez, viejo y actual: Maupassant anticipó en *Bel ami* esta simbiosis (en un banquero que dirige un diario y se enriquece gracias al mercadeo de información con un ministro), pero hoy el fenómeno es de alcance planetario por los efectos de dependencia y por la dimensión de los conglomerados en que se funde el poder mediático con el financiero y con sectores como el de la energía. Si a fines del siglo XIX los redactores críticos constataban que no tenían más salida que fundar publicaciones alternativas y precarias o renunciar a expresar lo que tenían por verdadero, hoy ocurre otro tanto, con la salvedad de que hay más medios técnicos para crear cabeceras libres (normalmente efímeras) respecto a «las potencias del dinero» –por decirlo con las palabras de J. Swinton, periodista que en 1880 constataba: «la tarea del periodista es destruir la verdad».

Hoy, la dependencia de los medios pequeños respecto a los grupos y agencias, o de las empresas respecto a los bancos, es un elemento productor de censura tácita o explícita. Por ejemplo, según leí en un avance del (efímero) diario *Jornada* previo a su aparición, *El Periódico* publicó una lista de imputados del caso Bankia en la que no aparecía el nombre de un miembro del consejo de administración de su grupo editorial. Yo mismo he podido ver en otros casos que, cuando es imposible omitir la referencia a

una persona procesada y vinculada a la dirección de un medio periodístico, la consigna es: dejar en la oscuridad ese vínculo, reducir la noticia al mínimo o desdibujar el delito. Y la misma influencia limitativa actúa cuando la opinión del colaborador no coincide con la línea editorial, situación en la que la disyuntiva es autocensurarse o acabar despedido.

La uniformidad persiste por un efecto inherente a las formas de valor mercantil. Pero, además, entre las dos partes del acuerdo comunicacional se da un desnivel que es lo contrario de un acuerdo comunicacional. El público receptor se concibe como una masa flotante sin capacidad decisoria y los juicios devienen prejuicios o prescripciones por el tono con que se emiten. Y cuando el escenario se altera de modo imprevisto, entonces el sermón toma un sesgo culpabilizador: recuérdese cómo los diarios enmendaron la plana al común de ciudadanos cuando hubo «algaradas» en el «día de reflexión» –13 de marzo de 2004– previo al triunfo de Rodríguez Zapatero sobre Aznar.

*

Lejos de la interacción y de la tensión cognitiva, la fuerza oracular de la prensa se funda en esa mixtura de nivelación y desnivel. En un lado está la equivalencia de lo que se hace obsoleto de hoy a mañana; en el otro están los «juegos fantasmagóricos» (Marx) con que se colorea esta indistinción. Son las dos caras del fetichismo: en el mismo embrujo hay recursividad, así como en lo permutable hay fantasmagorías que nos sitúan ya en el otro lado.

Un ejemplo de mecanicidad es el hecho de que se corrija algo cuyo único problema está en quien toma posesión del texto; una mentalidad acostumbrada a la rigidez de las posiciones (que nadie meta la nariz en mi sección, que nadie me puentee...) y habituada al simplismo de lo aproximativo. Con lo cual se hace patente, como ha dicho Emilio Lledó, una «ignorancia asimilada». Hay un actuar en el vacío como el de los *brokers* que especulan a una velocidad de vértigo (y que por ello en buena parte ya han sido sustituidos por robots).

La tecnología favorece la desresponsabilización lingüística en la medida en que impone determinaciones ciegas y permite alterar todo (hasta se retocan obras plásticas...), pero esa incuria dimana tanto de la técnica como

de determinadas relaciones de poder. No solo es que el texto pase a verse como un capital manipulable; es que el periodista se erige en su propietario –en el titular del saldo– en cuanto lo tiene a la vista.

Permítaseme un ejemplo propio: en la época de *L'entusiasme i l'acció. Giordano Bruno i la crisi del Renaixement,* se me encargó un artículo sobre el 400 aniversario de Lorenzo de Medicis y ocurrió que el último párrafo de mi texto pasó, en el diario, a ser el primero. Tal cosa se ha repetido, con sus secuelas y rupturas, otras veces. Así, cuando tras un tiempo de silencio dedicado a *Afinidades vienesas* retomé el contacto con el subdirector del mismo diario para hablar de «El periodismo como perversión y como modelo» y de otro posible artículo sobre la deriva *kitsch* de Barcelona, él, considerando ambos inoportunos, me animó a escribir sobre asuntos vieneses; cosa que hice al obtener Elfriede Jelinek el Nobel, en atención a su radicalidad crítica; pero alguien volvió a interferir ahí: aun habiéndome ajustado a los caracteres pactados, desaparecieron del texto frases sin las cuales no se entendía lo que venía después o dejaban de tener sentido concordancias que, sin embargo, se mantuvieron.

Fue mi último artículo en la prensa; pero no he mencionado este ejemplo por eso, sino porque en él se revela cuán persistente es algo que Toffler atribuía a «la segunda ola» y que Schnitzler ya percibió: si un periodista te ve un día con una corbata verde, pasas a ser «el hombre de la corbata verde».

Quizá poca gente coincidiría hoy con el aserto de que «un trabajo especializado» sea «la condición de toda actividad fecunda en el mundo moderno». Lo afirmó Max Weber en su descripción del capitalismo industrial, aun sin dejar de mostrar aversión hacia esa racionalidad «gélida» y «calculadora». Posteriormente, Gödel ha mostrado que ningún sistema puede validarse sin salir de sí mismo; Laborit ha ubicado el conocimiento innovador en la *bordure* entre diversos marcos; y Morin ha identificado el pensamiento complejo con la integración de dimensiones múltiples y la sustitución de la linealidad por la *inter-rétroactivité*: tres referentes de ámbitos distintos coinciden en una tendencia a abrir fronteras. Sin embargo, la parcelación sigue siendo un criterio dominante, y ello tiene que ver con el peso que ha mantenido (y ha ganado) el utilitarismo.

El mismo Weber apreció una oposición entre la experiencia que instila valor y la racionalidad mecánica (en el mismo sentido en que constató una

profesionalización de la política, hecho que Musil relacionó con el culto a la prensa por parte de los políticos). El encapsulamiento se corresponde con la disociación y el despiece.

El *episteme* de la complejidad nos lleva lejos de esto, decíamos; pero un rasgo del presente es el conflicto entre lo que prima como (sub)cultura ambiental y el pensamiento de primera línea. Por ejemplo, la teoría científica acoge la plasticidad de lo cualitativo y la filosofía ha arrumbado el psicologismo desde hace mucho; pero la charla psicológica tiene hoy un lugar de privilegio en la *doxa* «educativa», en las revistas y suplementos o en la televisión –donde nunca hay un crimen sin un especialista en «psicópatas» y el viejo consultorio ha encontrado un *aggiornamento* en las recetas de «autoayuda».

Cuando se apela al tono «objetivo» del especialista, lo que aparece es una compartimentación (la guerra es la guerra, el negocio es el negocio...) en claro antagonismo con la perspectiva amplia de la madurez y la implicación ética. Aquí el profesionalismo es solo pragmatismo, del mismo modo que el desmigajamiento «especializado» remite al gusto por lo consabido, al trasiego de dosieres y al amiguismo.

Se acude a lo que está más a mano y suscita menos problemas. El miedo impermeabiliza al tiempo que la pereza manda y guía: he aquí lo que hace preferir un suelo de cuatro pasos. Este encuadramiento a escala liliputiense no responde a las exigencias de tratamiento del objeto, según lo muestra una práctica que coexiste con dicho etiquetaje aun pareciendo contraria: la de que se llame siempre a los mismos para pontificar sobre todas las cosas. Los objetos pasan a ser tantos como pocas las exigencias. Son, lo dijo Machado, visiones miopes que «desprecian cuanto ignoran».

*

Tanto en el turista que va diciendo «visto» como en el periodista («tocado: olvidado») persiste una lógica fordista del máximo rendimiento en el mínimo tiempo. Pero ambos encarnan al *Kitschmensch* que se envuelve en lumbres fantasmales, y esto se aviene con la ficcionalización de la sociedad de la «tercera ola» de Toffler. O con el «estilo» del «capitalismo de ficción» explicado por V. Verdú o R. Sennett: una vida «formateada» en la que la pesadilla se desrealiza en forma de sueño o de

segunda realidad. Los productos devienen artificios, las armas son «limpias» y la rudeza se disipa en escenificaciones y en amalgamas ilusorias.

La misma duplicidad aparece en el valor atribuido a los datos estadísticos. Por una parte, esto se inscribe en el imperio de lo cuantitativo y remite a la lógica mecánica por la que el *Apparat* pasa a ser todo. Por otra, un dato como el de que cada tantos minutos se rompa un matrimonio puede ser parte de los «fuegos artificiales» (Musil) llamados a amenizar el paisaje grisáceo. Recuerdo que en un restaurante de Brooklyn, a esa hora en que solo quedan los clientes rezagados o lentos como yo, un camarero se entretenía siguiendo las estadísticas al minuto de las muertes en su país, creo que Colombia, como si fuera un partido en directo («¡ya ha muerto otro más!»).

Sin embargo, tales pasatiempos no reencantan el mundo, así como la adicción a los datos no vigoriza el sentido de la realidad, al que son inherentes imágenes latentes o alternativas. Lo que se impone es una realidad acuñada con el marchamo de lo designativo; lenguaje este en absoluto rechazable si se usa en el modo y ámbito adecuados: el propio Nietzsche decía que no conviene utilizar «imágenes coloreadas donde harían falta justificaciones racionales». El problema es cuando, desde el *Manifiesto hacker* de McKenzie hasta los gobiernos que dan un trato de favor a las universidades en línea, se tiende a identificar todo el lenguaje con el de la información-denotación. «Como si uno tuviera que recuperar de la información absoluta todos los ámbitos de la vida...», lamenta Handke; y añade: «Cada vez más ámbitos del (...) universo se han convertido, por pura información, (...) en manchas blancas.»

Además, si bien los sacerdotes del *Zeitungsapparat* se fortifican en este registro de lenguaje (un campo –explica H.-J. Syberberg– de «historias simples» y «explicaciones esquemáticas»), luego no respetan esa frontera, entregándose a un narcisismo impropio del que solo se quiere mensajero. Ocurre al contrario que en el arte, donde la mentira acerca a la verdad. Aquí, unos datos esgrimidos de modo sesgado y con tono amedrentador pueden sugerir una realidad falsa, independientemente de que los datos sean o no ciertos: la falsedad deriva del moldeamiento y se trasluce en el rumbo que marcan los datos, siempre fáciles de predeterminar o sobredeterminar.

Una de estas direccionalidades es la loa a la técnica. El mismo telediario

que ha pasado a toda velocidad sobre un caso de corrupción del partido gobernante –o que lo ha adosado a otro caso para sugerir que no solo ocurre en este partido–, se demora en la noticia de unos drones que llevan no sé qué a no sé dónde en los campos de golf; o bien no informa de los inmigrantes ahogados ese día en el Mediterráneo, pero insiste en publicitar nuevas aplicaciones del móvil: una que «anima la conversación», otra que «limpia de agresividad las relaciones personales»...

No se equivocó Nietzsche al presentar el «eco» de la prensa como un «ruido» que ensordece desviando «el oído y los sentidos en una dirección falsa»; pero no solo eso: su retrato de la *décadence* como oscilación entre la atonía y la reactividad hiperestésica sirve como descripción del periodismo. Véanse los museos a él dedicados, donde el visitante puede convertirse en presentador o reportero por un día, así como en turista de un campo de batalla virtual –algo que anticipó Kraus aludiendo a las excursiones a escenarios de la Primera Guerra Mundial–. Baste decir que en una noticia sobre el *stand* del 40 aniversario de *El País*, aparecida por supuesto en este diario, la palabra «multisensorial» salía tres veces, así como se repetía en dos ocasiones la expresión «imágenes icónicas» –expresión redundante pero habitual por el nuevo uso mediático de «icónico».

Tradicionalmente, este término aludía al carácter de imagen de un signo; pero ahora es un adjetivo enfático paralelo a otros como «emblemático» y «carismático», también del gusto de los *media*. ¿Qué tienen en común las tres palabras? El embrujo de «lo impactante». Por esa dirección se ha llegado a auténticas inversiones del sentido de un concepto. Así el adjetivo «catártico» remitía a la purgación de la *hybris* en la tragedia griega y tenía efectos lenitivos y de adhesión a la ley que no gustaban a Nietzsche; en cambio, los *media* han desplazado su sentido hacia la idea de shock, explosión pasional, fuerza excitativa... Por ejemplo: en un suplemento de octubre de 2016 *(Tentaciones)* se podía leer que un grupo punk mexicano «trae su catárquico *(sic)* directo a España».

*

«Creen que saben porque no beben el vino de las tabernas», decía también Machado. Y hoy podríamos decir: creen que saben porque utilizan verbos como «implementar», «cartografiar» o «gestionar» (este último

universalizado más allá de todo límite; hoy los problemas no se resuelven: se gestionan; las expectativas no se cumplen: se gestionan; los afectos no se sienten: se gestionan...; incluso he visto el verbo aplicado a los hijos en el mismo sentido en que un entrenador hablaba de gestionar el resultado de un partido de fútbol).

Es significativo que muchos de estos términos tengan un origen tecnológico y/o administrativo. La reglamentación de lo técnico converge con la anomia de un lenguaje «desgastado que cada cual usa como quiere» (Kraus). Y esta neblina se extiende también a los medios críticos. En un periódico alternativo leí: *«més lamentable i tràgica que la mort de 62 ciutadans en un accident d'avió (...) ha estat la grotesca picabaralla que es va desfermar entre el ministre de Defensa...»*. ¿Cómo puede decirse que una actuación grotesca es más trágica que sesenta y dos muertes? Sencillamente, porque se aplica una estructura dada, autonomizada, sin atender a lo que con ella se está diciendo.

Es como si el «lenguaje chicle» (Duchamp) hubiera tomado la dignidad de un lenguaje de profesionales, como si en la moda de ciertas plantillas se reflejara una necesidad de autorrepresentación. Uno dice «empoderamiento» y se ve como un sociólogo progre, cuando ese término oscila entre el *empowerment* de los años setenta y el *empowering* que en los noventa puso en circulación un fundamentalista del bit como N. Negroponte. Otro dice «miembras» y se cree un adalid de la lucha contra el sexismo, cuando ahí no aparece sino un desprecio por «la moral del lenguaje» (I. Bachmann) que incapacita para cualquier lucha.

Hay una tendencia a compartir el tono de un especialista aunque lo sea de «las ciencias del deporte». Quizá el origen del bárbaro «a nivel de» esté en el *à niveau de* francés, muy usado por ejemplo en el análisis estructural. Pero este diferenciaba modos de funcionamiento, mientras que quien dice «a nivel de prórrogas» o «el partido se ha complicado a nivel del Barça», hace lo contrario: amalgama regímenes de preposición distintos y consolida la inercia de repetir un cliché en casos para los que en castellano existen opciones más naturales –o simplemente correctas.

El uso de fórmulas fijas también tiende a eliminar la responsabilidad de lo dicho. Y eso se ve de forma muy notoria en el abuso de la expresión «entre comillas»; caso en el que confluye un doble empobrecimiento: el de

sustituir la expresión o la entonación por un recurso de origen libresco; y el de buscar complicidad para evitar el esfuerzo de hablar con exactitud.

También aquí hemos pasado de un mimetismo grupal a un tic general. Recuerdo una noticia de *Le Figaro* de principios de 2003. El magistrado de un caso de eutanasia activa preguntó a la enfermera acusada si tenía predisposición a interesarse por los que padecían (había vivido con un hombre enfermo de esclerosis) y si era feliz (intentó suicidarse), a lo que ella respondió: «Feliz entre comillas.» Hubiera bastado un gesto para relativizar la afirmación; pero la enfermera Christine recurrió al latiguillo intelectual, que pareció inapropiado a todos. Y en primer lugar al periodista, que abominó de su falta de pudor por contar sus historias a los medios. Así es como los *media* censuran lo que ellos mismos inducen a hacer. Pero, además, los mismos que hablaban del mal gusto de la enfermera emplearon el siguiente titular: «La madona de la eutanasia».

El *Zeitungsapparat* actúa como un rodillo: de ahí la imposibilidad de erradicar una inercia uniformadora. Por ejemplo, se ha insistido hasta la saciedad acerca del absurdo de añadir el adjetivo «humanitaria» al sustantivo «catástrofe»; pero no hay nada que hacer. Ahora, en una clara prueba del triunfo de lo mercantil, se ha impuesto «lo compro» en lugar de «lo asumo», «lo acepto» o «me parece bien...». Una vez que la rueda pone en circulación una muletilla no hay quien la pare. Y en ello confluyen la delicuescencia de la moda y una impermeabilidad que muestra el desequilibrio entre las partes. La de la prensa es una «opinión autoritaria» (Kraus) por la simpleza intimidatoria y por la continua erosión de las reglas, al fin diluidas en un zumbido o un runrún cacofónico.

*

R. W. Fassbinder convirtió ese ruido que emana de pantallas y transistores en el telón de fondo de la película *Die dritte Generation*, en la cual reutilizó el decorado de que se habían servido V. Schlondorff y M. von Trotta en *El honor perdido de Katharina Blum*. No es baladí que ese sea un decorado de carnaval. Así, en el segundo film se yuxtapone una brutal persecución mediática y la inacabable celebración carnavalesca; y su principal personaje, Katharina (A. Winkler), dice algo importante en alusión a la impertinencia de algunos hombres: «la impertinencia es unilateral».

El honor perdido de Katharina Blum muestra hasta dónde llega esa agresión –acometidas arbitrarias, juicios sin posibilidad de defensa...– en la prensa amarilla. Pero al fin, cuando la mujer cuya vida ha sido destruida responde a la violencia con la violencia, la prensa se alinea con la Iglesia y otros poderes en el elogio del periodista muerto y frente a la mujer convertida en enemiga del «orden democrático». Lo cual no deja de recordar la vieja historia de las mujeres servidoras del diablo: «en otro tiempo los hombres tenían el potro de tortura; ahora tienen la prensa», escribió Oscar Wilde.

A su vez, en *El hombre sin atributos,* Musil dice: «leían y oían diariamente docenas de noticias que les ponían los pelos de punta y estaban dispuestos a ponerse en movimiento, a intervenir. Pero no se llegó a ello, porque, momentos más tarde, el impulso cedía, detenido por nuevas emociones...». Sumidos todos en un ovillo inextricable de estímulos y mandatos implícitos, las reacciones se neutralizaban antes de cuajar en movimiento, y cuando llegaba a haber movimiento tenía un carácter más representativo que activo. Así la «inmensa opacidad» a que se alude en la novela y en el *Nachlass* musiliano se proyecta sobre todas las vertientes; y la cuestión reaparece cuando Musil, en sus diarios, alude a la autoridad que se concedía a los periódicos liberales y constata que los periódicos socialdemócratas se mostraron como un «coloso (...) hueco» ante el fascismo: los lectores, dice, tenían fe en argumentaciones que se presentaban como indudables pero que solo con un poco de esfuerzo mostraban su debilidad, si bien nadie hacía ese esfuerzo; así que, cuando las libertades fueron abolidas, nadie reaccionó: todos habían delegado su «libertad de conciencia» a los diarios.

Son los efectos de la citada relación entre funciones desniveladas. La posición jerárquica induce a la credulidad por dos vías aparentemente opuestas pero de hecho complementarias. Una se corresponde con el abuso de confianza, con el «ya sabéis» implícito en un tono que zanja la cuestión. La segunda vía es la relación idolátrica respecto a aquellos que tienen «respuestas para todo».

Hoy no existe en España un solo diario importante que no se ubique en el arco que presentó Musil: unos se deslizan hacia los extremos asociales del *laisser aller*, y otros muestran los nexos entre una socialdemocracia desteñida y el liberalismo hegemónico. En un diario afín a esta línea, pude

leer (en la primavera preelectoral de 2016) un artículo en página destacada que efectuaba un recorrido histórico desde el humanismo renacentista hasta Manuel Valls, identificando este social liberalismo con la tradición ilustrada y presentando todo ello como un «tronco común» fuera del cual solo había «desvíos» de carácter «totalitario». Al fin, se trataba de preconizar una coalición de partidos situados en ese arco, anatemizando todo posible pacto con otros que claramente se veían como un desvío aunque, o seguramente por ello, no merecían ser citados. Pero lo que me llamó la atención fue la ausencia de cualquier alusión a toda esa cultura crítica a la que he dedicado casi dos mil páginas en *Afinidades vienesas* y *Constelación de pasaje.* Para los intelectuales de los *media* no ha existido el arte y la literatura de ruptura, ni el pensamiento atento a los «límites de la Ilustración», por decirlo con T. W. Adorno, ni la caída de lo que este y Benjamin llamaron «el sujeto hinchado y hueco del liberalismo».

*

Según explica Nietzsche, se pasa de una máscara a otra, de lo sensacional a otro estímulo mayor y de la hiperestesia a lo neutro –al «eunuco»– con tal de no afrontar los «vientos de deshielo». Así como la segunda *Intempestiva* fustiga el «dejarse llevar» a un «harén» de la historia que en realidad es un «tableteo de osamentos», en *Aurora* Nietzsche interpela a los «jóvenes inteligentes» que se agotan en pos de una riqueza osificada (idea que aparece también en la primera *Intempestiva* cuando presenta a David Strauss envuelto en «púrpura» e incapaz de distinguir lo vivo y real); pero lo que persiguen ahora esos jóvenes son noticias sobre las que opinar. Porque «habéis levantado polvo y ruido, os creéis la carroza de la historia», dice Nietzsche, «os hacéis la ilusión de empujar el acontecimiento», pero es él, «el evento del día», el que «os arrastra como a briznas de paja». Entregarse a la «palabra irresponsable» impide una lenta maduración, en la historia por ser espectadores, y en el culto al instante por estar siempre «en escena»: «a la espera de dirigir la palabra al público (...), perdéis toda fecundidad (...). No llega a vosotros el profundo silencio de la incubación...».

Así como la publicidad orienta hacia lo brillante y superfluo, los *media* suscitan una enfermiza necesidad de «oropeles» e inducen al

encumbramiento desde la salida de la Facultad de Periodismo (o de una de esas universidades que invocan la empresa y la persona, o a su Dios y a los beneficios que Él concede). La más simple de esas técnicas promocionales es combinar la *mediocritas* y la «vanidad de mostrarse sabio» (Diderot): por un lado, se busca un efecto de aprobación halagando la medianía («así me fue en la mili», «a todos nos gustaban Los Payos», «nadie luchó contra Franco», «qué diabólicos los terroristas», «qué aburrida la novela experimental»...); por el otro, se habla de autores que dan prestigio por delegación («yo le conocí»), se aplica un repertorio de frases espigadas de un diccionario de citas, y se añade un toque sorpresivo que puede obtenerse simplemente por defender lo indefendible, como cuando André Glucksmann habló de Bush, Blair y Aznar como *«presuntos* promotores» de la guerra de Irak (la cursiva es mía).

Glucksmann fue un maestro en el arte de adelgazar el objeto e hinchar el sujeto. Habiendo viajado del maoísmo a las filas de Sarkozy tras haber denostado el 68, no dejó de aprovechar un aniversario del evento para hacer un libro con su hijo recordando que estuvo allí –lo que equivale al arte de Strauss de hacer pasar por un saber «el número de pipas que fuma al día» (Nietzsche)–. Con todo, a su muerte llovieron los panegíricos y las loas a su «independencia», como las de una opinadora algo gritona y turiferaria de Mas que no cesa de aparecer en TV3.

La untuosidad del sacerdote cortesano se une a un tono sermoneador que dicta qué hay que pensar, de quién apartarse, a quién seguir... Pero los premios por marcar el buen camino son de este mundo: invitación a la boda real, nombramientos oficiales, premios concedidos por *lobbies*...

Un ejemplo de esas prescripciones fue el modo en que, en un diario llamado «progresista» (simulacro que desaparece en la sección de economía), un beneficiario de prebendas como las citadas vapuleó al «libertario Sender» por haber criticado en 1933 al ahora intocable Azaña en relación con el levantamiento y la matanza de Casas Viejas. Ramón J. Sender –leíamos en *El País* el 5-3-2016– «dice de pasada que un latifundio enorme junto a Casas Viejas va a ser expropiado (...). Pero el gobierno republicano y socialista de Azaña cayó meses después con gran alborozo de la extrema derecha y la extrema izquierda, y la reforma agraria quedó cancelada una vez más». Ergo: los culpables de que no hubiera reforma agraria fueron los insurgentes que la reclamaban. Pero lo que ese artículo no

explica es que, entre 1931 –cuando los campesinos acogieron la República con la mayor esperanzay 1933, los diversos proyectos de reforma agraria se vieron bloqueados, de modo que en más de dos años no hubo los 60.000 asentamientos campesinos que se preveía, sino apenas 12.000; que el ministro de Agricultura del segundo gobierno, Marcelino Domingo, según el mismo presidente Azaña, tenía «mente de periodista» y un «desconocimiento total de las cosas del campo»; y que hubo que esperar al triunfo del Frente Popular en 1936 –tras la contrarreforma del Bienio Negro– para que hubiera medidas efectivas de distribución de la tierra, en buena parte por la acción directa de los campesinos y los braceros.

*

Los nombres de postín en las cuadras mediáticas son el equivalente de los colorines de los salones de juego (pienso en *Un año con trece lunas* de Fassbinder, en la escena en que Erwin/Elvira llora entre luces de neón, mientras se ve en primer plano una máquina tragaperras). Hay una oralidad conversacional que estimula el pensamiento por el contraste de argumentos, y otra que lo fija a la vez que afluye a las vagas derivas del consenso. En este caso las pantallas son telones que cierran la perspectiva. Teatralizaciones como las de los diletantes, pero sin su amor por la cosa.

El cultivo de la indiferencia convive con dispositivos de adhesión. El ornato se superpone a formas disecadas y alardes estandarizados, según había escrito en mi artículo sobre el periodismo. Pero entre aquel momento y el actual la nómina de tertulianos se ha multiplicado, lo que produce un efecto dúplice. Lo mismo que el consuelo religioso ha perdido autoridad, la proliferación de opinadores que aplican a todo su saber omnímodo ha hecho que su descrédito vaya a la par del de los políticos. Pero la otra cara de esto es que se han hecho familiares; lo cual provoca efectos de adicción como los que describe Zola en referencia a los almacenes del Segundo Imperio.

Así, en *Au Bonheur des Dames* (1883) «la algarabía» arrastraba incluso a quienes no pensaban comprar en la gran tienda que da nombre a la novela. «Atrapadas en aquel flujo ya no podían retroceder...»: el «ir y venir» en la «corriente del gentío» encandila y «hace perder la cabeza»: pero la masa de clientes se corresponde con el flujo de las mercancías en la rampa de distribución y con la presencia de maniquís en la escalera, desde cuyo

vértice «el hormigueo de cabezas» es como «un espectáculo». Incluso las dependientas se asimilan a los engranajes de una «maquinaria»; piezas todas iguales de las que se puede prescindir como de «una herramienta defectuosa». Y la fantasía que envuelve «la presentación de los artículos», así como la sala de lectura o las exposiciones de pinturas, son el adecuado contrapunto de esa despersonalización.

Aquí se ven los nexos sugeridos por Musil entre los «atributos sin hombre» y «el tiempo de los grandes espectáculos y los grandes almacenes». En *El hombre sin atributos* la idea de que «un *algo* humano se mueve en un común líquido nutritivo» aparece inmediatamente después de que Ulrich aluda a la «opacidad» del periódico. Y esto se relaciona con el citado efecto de inacción, es decir, con la maraña de «ruidos, velocidades, controversias» y «diversiones aturdidoras» que nos absorbe o atenaza. Pero ahí no solo aparece lo que Musil llama «industrialización del espíritu»; también se ve que el engranaje no puede prescindir de los efluvios que segregaba el espíritu.

Por su parte, Benjamin identifica esa «feria» que fueron las Exposiciones Internacionales con el imperativo de mirar sin tocar, y constata que el «éxito de las atracciones» de tales eventos favoreció la «identificación (de la masa) con el valor de cambio» preparándola «para el trabajo de la publicidad». Agamben prolonga esa reflexión en textos como «El rostro» o «Glosas marginales a los *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo»*, donde muestra lo que está en liza en la cuestión de la exposición. En el primero contrapone el rostro como pura comunicabilidad a la apariencia controlada por los *media* y convertida en *doxa*; y frente a esta fijación apunta a una apertura y una simultaneidad transicional en las que la potencia del ser de lenguaje aparece unida a lo singular y también a lo impropio. El segundo texto evoca el halo y la fantasmagoría que envolvían las mercancías de la Exposición Universal en el Palacio de Cristal de Londres, reconociendo ahí el embrión del sueño y la pesadilla de la sociedad mediática impugnada por Guy Debord.

En esta la comunicabilidad se convierte en objeto mercantil y en espectáculo; un doble aspecto que Benjamin dibuja ya cuando, en el apartado de las Exposiciones del *Passagen-Werk*, constata que «la industria de la distracción (...) multiplica las variedades del comportamiento reactivo de las masas» y cita la idea de Blanqui de un *éclat* sin goce en un cosmos

regido por el eterno retorno de lo idéntico. Se anticipa aquí uno de los polos de lo que Agamben ve como «una guerra civil planetaria»: una superposición de uniformización y gesticulación, una expropiación de la virtualidad comunicativa en la que los *media* son a la vez «fuerza de asalto» y «burocracia». El otro polo es el del rostro como «lugar de la verdad» y el gesto como «pura praxis». En aquel la reversibilidad de tedio y entretenimiento es una laminación obliteradora del vacío. En este, la transformabilidad bordea la amorfia en su oscilación entre lo reconocible y lo indefinible: las propiedades expresivas no son atributos que pertenezcan esencialmente a su portador; y ello nos devuelve al teatro, aunque no ya en relación con la alienación, sino como palabra en acción y ámbito ficcional en el que lo singular se une a lo genérico o lo tipificado.

*

Los rasgos fisionómicos tienen que ver con la experiencia (o con su ausencia: las bolsas en los ojos son grandes pasiones que no nos han encontrado en casa, decía Benjamin) y la experiencia es indisociable de la acción y de la relación. No es extraño, por tanto, que Handke anote (en *Historia del lápiz)*: «caras en la televisión, indescifrables»; o que Debord hable de «expertos mediático-estáticos» (en *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo);* o que J. Rancière insista en el carácter estereotipado de la expresión y las maneras del locutor televisivo Morley (Dana Andrews) en *Mientras Nueva York duerme,* de F. Lang (en *La fable cinématographique)*.

Al encender el televisor o abrir uno de esos índices de cotización que son los suplementos y que parecen álbumes de cromos, nos encontramos con «hombres de partido» en el sentido en que Nietzsche los identificaba con el gusto por juzgar y la aversión al afán indagador. Como dice Rancière, el locutor personifica «la imagen de la norma», la información que «hay que aportar al pueblo» como una «luz» completa y sin sombras. Lo que se dice no puede ser sino así porque así debe ser, y eso es todo.

De este modo la «in-diferencia» engarza con una jerarquía como la del *telos* pero sin legalidad eterna, siendo esta sustituida por lo coyuntural y lo instantáneo. En cambio, la asunción de lo serial que puede invertir la pérdida de experiencia apunta a una curiosidad de saber unida a un irreductible no saber. En el espacio significante no puede dejar de estar el

vacío al igual que no puede haber relieve sin sombra. Tampoco puede faltar la atención al poso de la herencia, y quizá por eso Handke añade a lo dicho sobre las caras impasibles: «necesidad de una frase latina». Pero la atención a una base consistente no basta para salir de la trivialidad. Handke también señala que transmite solo quien asume el riesgo de amar. El vacío deviene condición del sentido en la llamada y la distancia que hay en los procesos de encuentro con otros.

Por el contrario, cuando ha hablado «la gran opinante» (Nietzsche) ya no hay nada más que decir; alguien ha sentado cátedra con la «seriedad del búho», desde una superioridad incompatible con la activación de lazos, y no se puede salir de ese redil. Entre esos «agentes de cambio» (Kraus) que dicen dónde apostar y con qué baremos, no solo hay periodistas y políticos en situación excedente. También historiadores, juristas, profesores de comunicación política... Y, evidentemente, economistas. Que no se sabe dónde estaban cuando hubiera convenido que aplicaran su poder de videncia a prever la crisis (una perspectiva de la que otros, más críticos, sí nos advirtieron; por ejemplo, lo hizo Vidal-Beneyto en sus artículos de *El País* entre 2002 y 2006).

E. Burke escribió que la era moderna pertenecía a «los sofistas, los economistas y los calculadores»; y a ello habría que añadir ahora los frikis que animan las tertulias con exabruptos; lo cual se condensa en la imagen del payaso cuyas muecas producen irritación o terror. Haciendo esto y enarbolando su condición de vendedor de éxito, D. Trump ha llegado a presidente de Estados Unidos.

Entre nosotros también vende éxito un economista que volvió a casa aureolado por su estancia en Harvard (universidad que en 2006 tenía como rector a L. H. Summers, uno de los responsables de la desregulación que abocó a la crisis) y en él encontramos algo que dijo Kertész hablando de esa noria: quienes «dan vueltas y vueltas» en ella suelen llevar «vestidos payasescos». Este economista no solo ha sabido conjugar tesis liberales cercanas al PP con escenarios del secesionismo y del Barça; su protagonismo se ha visto además reforzado por los colores encegueecedores de sus americanas y por las cosas que se atreve a decir: en los noventa publicó un estudio (?) según el cual la desigualdad entre países estaba bajando, algo que fue desmentido desde un marco tan poco sospechoso de radicalidad como el Banco Mundial; y en el paso de la peseta al euro,

sostuvo en televisión que la conversión a la nueva moneda no había significado un aumento de precios, lo que motivó que un público formado sobre todo por mujeres lo increpara. Pero es que de eso se trata: de llamar la atención y dar que hablar. Por lo mismo llamaban al Padre Apeles. Y como la derecha es más atrevida en este sentido, en las tertulias casi nunca falta un ultramontano: deben estar representadas todas las gamas, se dice; pero este principio está lejos de cumplirse en lo concerniente a la izquierda real.

Igualmente, otro economista profeta, este con barba caprina y rictus mefistofélico, no cesa de pronosticar la volatilización de derechos arduamente conquistados sin atender a consideraciones que se salgan de los criterios empresariales: lo que Benjamin decía de los historiadores decimonónicos (que estaban del lado del vencedor), tanto más podría decirse de esta «razón económica» (Musil). Que no solo avala lo fáctico: además lo hace con una jerigonza ininteligible.

José María Valverde dio respuesta a esa jerga en el poema *El robo del lenguaje:* «Ya mayor, acepté no entender el lenguaje / de los bienes del mundo: era la "economía", / una selva de fuerzas, con sus magos herméticos / y sus raras palabras, todas cabeza abajo. (...) / Pero no dije entonces que esa magia era robo / también, que era un ardid de pirata embolsándose / parte del juego (...). / Todo el lenguaje está comprado por los amos, / les excusa y esconde (...). / Oíd hablar al pobre: su palabra se agacha / ante todo lo que es comprar, vender, ganar: / con reverencia alude a esas fuerzas temibles / como a dioses que no cabe nombrar siquiera: / no se atreve ni a usar como suyo el lenguaje.»

*

Blair pidió perdón por la guerra de Irak años después de perder las elecciones. Aznar no pidió ni pedirá perdón, pero también fue castigado por los electores. Sin embargo, ni Glucksmann ni la Brunete mediática han dejado de obtener privilegios por su alineamiento con el poder guerrero. También lo dijo Musil: «el periodista político hace política sin bajar a la arena de la política, el *feuilletoniste* reina sobre la literatura sin ser un escritor...». Lo cual les exime de tener que rendir cuentas.

La ubicuidad del mediácrata reposa en el uso de parachoques que permiten pasar sin daño de una posición a otra («puede responder de todo

con suma facilidad ya que no es nadie que tenga que hacer frente a nada»). Obtiene aquiescencia mediante resortes de identificación primaria, y si alguna vez va demasiado lejos dispone de un amplio arsenal de mecanismos exculpatorios. Incluso cuando un periodista hace pinitos en política y estos son desastrosos, por ejemplo creando un partido que fraccionó el campo independentista y luego desapareció cargado de deudas –en parte sufragadas por Millet, el esquilmador del Palau de la Música–, eso no es óbice para que la voz gritona siga tronando contra quien cuestione «la unidad» encarnada en un *president* con tupé al que dice considerar guapo.

Un baluarte de este encastillamiento es eso que ellos llaman «libertad de expresión»; pero ¿tiene algo que ver con la libertad el hecho de que quien puede diga lo que quiera y de cualquier manera? Lo mismo ocurre cuando el partido pujolista habla de «libertad de empresa» (para allanar el camino al despido libre) o de «libertad de enseñanza» (para mantener la financiación pública de escuelas religiosas de élite). Antes de cambiar de nombre, los parlamentarios convergentes coincidieron con los del PP en la invocación de este tótem cuando se planteó la posibilidad de retirar el «concierto» a escuelas que separan a los niños por sexos, como si esto interfiriera en el derecho a elegir a escuela. No: nadie impide a los padres tomar la opción que sea; el tema es si todos debemos contribuir a subvencionar escuelas que mantienen una segregación sexista y cobran unas matrículas altísimas. Pero así están las cosas, y porque llevan mucho tiempo así algunos las elevan al rango de eternas. Lo mismo sucede con el atrincheramiento en una mitología que asegura la impunidad de los *media* y que atenta contra derechos reales.

Así, cuando Urdaci tuvo que corregir el modo en que informó de la huelga general de 2003, el coordinador de programas infantiles de TVE dijo que esa sentencia amenazaba la libertad de expresión. Lo mismo se ha dicho cuando el gobierno municipal de Manuela Carmena –sometido a una ofensiva mediática cuyo más claro índice fue la falsa afirmación de que la alcaldesa había obtenido el título de juez sin hacer oposición– se planteó crear un órgano que respondiera a las informaciones inexactas acerca de sus gestiones o proyectos. Y son múltiples los casos en que sentencias que salvaguardaban la vida privada fueron presentadas como «un ataque a la libertad de expresión» (tales fueron, por ejemplo, las palabras de un medio

rival ante la prohibición de hurgar en una infidelidad de un notorio periodista).

Pero la prueba más contundente de lo que digo es el escándalo que afectó al grupo Murdoch cuando se supo que periodistas de *News of the World* pincharon el buzón telefónico de Milly Dowler, una niña secuestrada y asesinada, y que borraron mensajes que podrían haber facilitado la investigación. Recuerdo muy bien que TV3 presentó el asunto como un «conflicto entre el poder político y el poder mediático»; pero no: lo que hubo fue connivencia y sumisión del viejo poder respecto al nuevo. La alarma cundió porque desde hacía tiempo ese dominical estaba obteniendo información en más de 4.000 teléfonos intervenidos –entre ellos algunos de miembros del gobierno y de la Casa Real–, sin que los políticos y la policía intervinieran por lo que representaba Murdoch («es gente muy poderosa», confesó Blair) y porque intercambiaban favores con los periodistas. David Cameron, el nuevo primer ministro, cooptó al editor del tabloide, Andy Coulson, para convertirlo en su jefe de comunicación; mientras, Blair, que era amigo de Murdoch y sobre todo de su esposa, asesoró a Rebekah Brooks, directora de *News of the World* en la época del secuestro, acerca de cómo salir bien parada del asunto durante el tiempo en que estuviera candente: «ya pasará», le aseguró. Y efectivamente Coulson, por haber interceptado miles de teléfonos entre 2002 y 2006, fue condenado a solo 18 meses, lo que le evitó ir a la cárcel, y la sentencia definitiva de Brooks –«protegida por Murdoch», según Reuter– fue de absolución.

*

Una misma exigencia de libertad puede plasmarse en imágenes de tenor opuesto: W. Benjamin, en la estela de Scheerbart y Breton, afirmó el valor revolucionario de una casa con paredes de vidrio a través de las cuales circularan ondas de luz; Loos y Kraus opusieron la idea de interiores resguardados a los «chismorreos» y a la persecución de la «legislación moral», en una época en que se consideraba perversa toda práctica sexual no limitada a la reproducción en el seno del matrimonio. La imagen benjaminiana se oponía a los espacios afelpados y poblados de huellas patrimoniales, siendo un elemento de esta *domesticitas* una doble moral que mantenía en secreto los vicios privados del padre o del hijo en vías de

iniciación sexual, mientras penalizaba a las prostitutas que hacían posibles tales desahogos. Y a eso respondía Kraus en el artículo «Moralidad y criminalidad» (1902), tan beligerante frente a «la senda horizontal de la virtud» defendida por «la prensa mercantil» como frente a las intromisiones de la ley en cuestiones de orden íntimo (adulterio, homosexualidad...).

En todo ello actúan nexos de sojuzgamiento y de imposición, y estos persisten cuando los dispositivos de poder transitan de un modelo disciplinario a otro de sujeción a lo normal-estadístico, según explicaron Foucault y Deleuze. En ese tránsito de lo punitivo a lo predictivo ha sido decisiva la crisis sufrida por las mediaciones de socialización tradicionales: la *doxa* mediática ocupa el lugar del padre o la escuela; la fotografía como memoria de la dinastía se desplaza de las liturgias del hogar a ámbitos de ocio; y una molicie en que se mezcla opinión y diversión se extiende sobre vicios privados y virtudes públicas, de modo que, sin dejar de dictaminar «lo conveniente», la opinión pública convierte en *nouvelle à sensation* lo que aligera el tedio. Todo pasa a regirse por los patrones del entretenimiento; pero el peso de la censura social sigue ahí.

Decía G. Simmel que el anonimato de la ciudad ofrece, como reverso de la atomización, un grado de libertad desconocido en lugares donde todos conocen a todos; pero eso cambia cuando se cancelan «los derechos a la libertad de la humanidad privada» (Kraus) y el imperio de las finanzas, los *media* y la tecnología hacen factible un control basado en infinitos datos almacenados y procesados. Si la ciudad haussmanniana nació marcada por los imperativos de la circulación de mercancías y la represión de la disidencia, la ciudad sometida a un capitalismo que sustrae todo protagonismo a la calle se ve atravesada por la circulación de imágenes y la mirada ciega de las *webcams*. Ubicuidad que no solo remite a miles de cámaras en calles, carreteras, estaciones... También están los drones (nacidos con fines militares) y los programas para interceptar mensajes vía satélite. Y las imágenes que Facebook conserva incluso tras la muerte del usuario. Y los datos que Google recolecta –por ejemplo, con sus gafas– o compra y vende –el último caso: en noviembre de 2019 firmó un acuerdo con una compañía médica que le suministró millones de datos–. Lo que representaba Haussmann se ha desplazado a lo que hoy son Murdoch o Zuckerberg. Y esto significa que el mundo se ha convertido en un patio de vecinos global.

Primero fue el panóptico de Bentham y la idea rousseauniana de un «pueblo feliz» que encarna *l'unité nationale* y en cuyas fiestas colectivas todos se vigilan a todos; después, esta *rêverie* se ha vuelto pesadilla en la línea que va de las «cotorras» de Kraus a un ojo de Dios multiplicado y robotizado. Hay en ello una vertiente policial (de la antropometría de Bertillon a los dispositivos de reconocimiento facial o de medición del iris) y una devaluación de la intimidad como *entertainment*; lo cual se plasma en las variantes nacionales de *Big Brother,* una acechanza de vidas dibujadas según una plantilla donde no falta el proyecto de filmar la muerte, tal como lo había presagiado el film *La muerte en directo* de B. Tavernier. Si en Bentham o Wells un ojo podía mirar a muchos, esa intimidación ahora interactúa con lo que R. Escobar llama el *synopticon*: los que se saben vigilados miran en la dirección marcada por *«la prospettiva prevalente»* y ese *«affascinato guardare i pochi da parte da molti»* propicia unos comportamientos controlables en cuanto que predecibles.

Este nuevo estatuto de lo público-privado halla también expresión en prácticas performativas o de vídeo (o de lo que J. Fontcuberta llama posfotografía) en las que los artistas ponen a la vista de todos el decurso de sus vidas, a veces buscando un impacto que les sitúe en las orlas del carnaval –como en el caso de Jeff Koons con Cicciolina– y otras veces invirtiendo las propias imágenes de televigilancia en una ficcionalización o en un uso crítico de su carácter «pobre» –como en *Stopover in Dubai* de Chris Marker–; pero, si la palabra «arte» conserva su sentido, lo que aún se llama así –o «práctica artística»– halla su lugar fuera de los corsés uniformadores o de las inercias de doble rasero. En cambio, los programas televisivos que se quieren expresión de la supuesta permisividad mantienen en sus dispositivos la lógica pragmática y la recursividad del *telos.* Lo cual se manifiesta en una obligatoria expresión vehemente del disfrute, aunque no abunden las condiciones para una libre manifestación del deseo.

Hay como siempre inhibición, pero eso se mezcla con una cierta desvergüenza. Con un impudor o un cinismo que cabe calificar de arrollador porque viene de arriba –a menudo en forma de desparpajo–. Y de nuevo un perfecto ejemplo es Felipe González, cínico en 1984 cuando declaró a José Oneto que el GAL «tendría que tener en todo caso una connivencia con el aparato francés...», y cínico en 2017 cuando dijo ni haber «mencionado el tema» de Catalunya en una entrevista con E. Juliana

cuando la grabación patentizaba que sí había hablado de eso. «Todos mienten y sabemos que mienten», ha escrito V. Verdú, ubicando en el «capitalismo de ficción» algo que ya había aparecido en Guy Debord y en *La regla del juego* de Jean Renoir. Este último, en el rol de Octave, dice: «Vivimos en una época en que todos mienten: los médicos con sus recetas, los políticos, la radio, el cine, los diarios...» Y Debord presenta como rasgo del espectáculo integrado «la falsedad sin réplica», optando, al retratar esa sociedad, por los matices que un diccionario le ofrece entre «falaz, engañoso, impostor, seductor, insidioso y capcioso». Pero lo particular del momento actual es que lo que Renoir identifica con una sociedad crepuscular –la vida como *jeu*, juego superficial y función teatral– se ha instalado y convertido en norma, de modo que ya nadie reacciona con escándalo ante los vendedores de falsa felicidad o falsa seguridad.

Atendiendo a las «redes de vigilancia-desinformación», Debord percibe una transmisión con carácter circular: todos vigilados, todos encuadrados. La otra cara del círculo es la hipertrofia de lo expositivo, en la cual Benjamin vio un sustitutivo de lo cultural en retirada; así en la *Gesamtkunstwerk* que se ofrecía como religión del arte (en la ópera o en la arquitectura para ser mirada). Ahora bien, si en esto no faltaba lo ceremonial, tampoco deja de haber puesta en escena en la difusión de momentos íntimos en la red. Si el ideal de la totalidad estética era un asidero, también lo es ofrecer imágenes que son muletas afianzadoras del yo. El animal humano necesita obtener confirmación por reconocimiento o a partir de proyecciones, y esto se da tanto en las paredes de vidrio descalzadoras del hábito como en la autoexhibición en un videodiario o en televisión; solo que, como ya hemos dicho, hay modos mejores y modos peores.

*

«Vivir para sí», decía Ayn Rand, una de las inspiradoras de la «promoción de la autoestima». En los años setenta y ochenta este movimiento, encabezado por N. Branden –amante y continuador de Rand– y por J. Vasconcellos –político y gurú ligado a la industria tecnológica de Silicon Valley–, suministró parte de la nube de creencias característica del «nuevo espíritu del capitalismo» (L. Boltanski y Ève Chiapello). También

fue una fuente de la tendencia pedagógica que envuelve al niño en edredones que amortiguan toda dificultad. La otra cara de esa laxitud era la apología del liberalismo, la sustitución de la atención a lo social por el psicologismo y la confusión de la creatividad con el productivismo: «Los californianos desarrollan activamente su autoestima y aumentan su productividad...», decía un informe (trucado) de un «grupo de trabajo» compuesto por investigadores de la Universidad de California y por publicistas. Se decía ahí que el *self-esteem* reduciría los «embarazos de adolescentes» y la drogadicción; pero esa mitología individualista era alucinógena en sí misma. Bajo una retórica liberadora se difundió una mentalidad de secta que se impuso por ley en la mayoría de los distritos escolares, en la formación del profesorado, etc. Y ello cristalizó en un yo ensimismado y ansioso por la necesidad de producir imágenes confortadoras.

En el otro extremo de la gama, lo opuesto a esta autoexplotación es la idea de «hacer sitio en uno». Idea que debe leerse al lado de estas: «estar solo pero no para sí»; mejor no reconocerse siempre; saber que aquello en lo que nos reconocemos son conexiones nacidas de encuentros con otros. Así lo dice Canetti, mostrándose con ello heredero de Musil (o de Loos, auténtico antípoda del arquitecto-artista que encarna Gary Cooper en *El manantial,* film basado en una novela de Rand y escrito por ella). Por otra parte, Canetti se apercibió de lo que comporta mimetizar el «rápido parloteo» y la verbosidad hueca. Poder decir todo de todos, erradicar el silencio y el secreto, aboca al deterioro de lo que nos constituye como animales simbólicos.

El modelo de las redes emanado de California se corresponde con un *continuum* de reflejos narcisistas, en el que lo visible y lo invisible se combinan de modo opuesto a como interactúan en el sentido; si este abre vías de relación, el poder tecnolátrico sobrevuela la amalgama como un resplandor que enceguece y petrifica. Narciso se apareja con Medusa: si esta fija lo que está en movimiento, aquel se obnubila ante los reflejos de esa lámina, ahogándose al querer aferrarlos.

Se abdica de la tarea de construir una vida libre por facilitar una comunicación que no es tal. Los recabadores de datos buscan lo que todas las empresas capitalistas, aunque se presenten como amigos y salvadores: un beneficio lo mayor posible que en este caso se extrae de nosotros como

mercancía. Y la incidencia en nuestra vida es difícil de imaginar por el contraste entre la banalidad del clic y la gravedad del efecto potencial según a qué manos vayan los datos o las imágenes.

Para constatar que esta iglesia omnividente no tiene entre sus preceptos el respeto a la libertad, basta atender a los asaltos que toman la forma de simpáticas galletas: si sigues adelante, se nos dice, «aceptas el uso de *cookies* propias y de terceros para mejorar tu experiencia de navegación y mostrarte contenido personalizado a tus intereses» *(sic),* y si las deshabilitas, se te cierra el paso o se te advierte: «... algunas partes de nuestra *website* no funcionarán de manera correcta». En el «dataísmo» (Y. N. Harari) se expresa la lógica reductiva de la acumulación de información; una unilateralidad que llega a su extremo en el saqueo de las *supercookies* de Verizon y AT&T o en el *tracking* indiscriminado de Atlas, merced al cual, según M. Dugain y C. Labbé *(L'homme nu*, 2016), Facebook sigue las huellas de mil quinientos millones de usuarios sea cual sea el soporte que usen.

Es un ejemplo de lo que Kristeva llama *pensée-calcul*. Una lógica que excluye la vacilación y que encuadra en un espacio de previsibilidad normalizadora. La deriva que Musil, Loos o Broch habían identificado con el formulismo del *Kitsch* y del periodismo, se patentiza cuando ves tus «intereses» asimilados a un perfil caricaturesco y ajeno a la variabilidad de las eventualidades que determinan tus búsquedas. De nuevo pasas a ser solo el hombre de la corbata verde. El modelo operativo es el de la fidelización de un cliente. Un modelo pavloviano; sin embargo, Pávlov introdujo un factor complejo cuando, al aplicar la idea de los reflejos condicionados al hombre, teorizó un «segundo sistema de señales» asociado al lenguaje. En cambio, cuando dejas de ser un *parlêtre* para devenir un cliente, todos los pliegues se alisan o simplifican; y en esta nivelación confluyen industrias de viajes que no dejan poso, empresas que programan deseos envasados y depurados de la suciedad que acompaña al placer, etc.

*

Autoexhibirse es publicitarse, aferrarse a una imagen, y esa exposición suple lo irreal de su base con una lógica de posesión: «lo tengo fotografiado», «mirad, he estado ahí»... Lo que lleva a continuas paradojas:

la identidad se apuntala en un marco de indiferenciación; la intimidad aireada deja de existir como intimidad por ello mismo; el sistema que glorifica la iniciativa privada acaba con lo privado y con la posibilidad de iniciativa.

«Cuanto más sepamos del cliente más podremos mejorar su experiencia», declaraba un promotor que pretendía «personalizar» destinos turísticos mediante algoritmos predictivos. ¿Experiencia de quién?, cabría preguntar; y ahí aparece otra paradoja, aunque en realidad vuelve a ser la misma. Por un lado, la «personalización» se basa en una ley estadística: el valor de lo probable, o sea, de la repetición. Por otro, si algo se auratiza, es justamente porque falta. Lo que se publicita como experiencia es lo contrario del sentido originario de *experiri:* travesía que afronta riesgos. Es renunciar a elegir según la pluralidad de momentos y disposiciones. Es dejarse inducir hacia una imagen que resulta al fin indiferente: da igual Venecia que Tombuctú. Es, otra vez, un efecto de pereza: dejar en manos de otros lo que puede configurarse a partir de la lectura, el azar o la curiosidad. El viaje como extravío que permite reencontrarse en lo ajeno es afín a la temporalidad cualitativa de la escritura. En cambio, la mirada que no encuentra sino lo esperado –o lo procesado según algoritmos– niega lo que el viaje tiene de potencialidad, de suspensión del hábito, de apertura a lo desconocido.

Las «vivencias» en conserva representan –por decirlo con P. Bourdieu– la «revancha del dinero contra el arte». Pues tal es la disyuntiva: la reversibilidad de anestesia e hiperestesia fetichista o la conexión de *aisthesis* y conocimiento que hace posible una *poiesis* o puesta en forma. No por azar Barthes comparaba su imagen con las *frites* vendidas en bolsas. El carácter meduseo de las imágenes que embalsaman sensaciones se corresponde con el gregarismo de la pose. Seguimos buscando los ojos de otro y creemos poder determinar lo que él ve merced a la técnica, pero lo que le enviamos suele ser una repetición estereotipada de modelos dados. El peso que ahoga a Narciso es una mezcla de lo no consciente y lo intencional que acompaña a la bulimia icónica. Pero esto converge con esa linealidad según la cual la razón mediática adelgaza los contenidos: si la especialización tiende a reducir el ámbito de interés hasta que el objeto es nada, el gusto por lo fácil y liviano convierte lo anoréxico en ideal.

Bulimia y anorexia coinciden en ser fenómenos de adicción: en un

contexto exhibitivo la mirada (sea del *voyeur* porno o del turista a destajo) se autonomiza igual que la palabra en la fraseología, y en ambas cosas subyacen jerarquías despóticas. ¿Qué se opone a esto? Otra liviandad, otra jerarquía. La actividad imaginativa que articula relaciones según la especificidad de un ámbito. Esta acción presupone constreñimientos, y algunos de ellos actúan como dispositivos inconscientes o remiten al fondo cavernoso del sujeto; pero eso no es compatible con poses de lucimiento. Frente a la *flatus vocis* de la seguridad, la lucha con y por el significado combina desprendimiento y límite; es una articulación en contacto con zonas fronterizas. Por el contrario, lo que J. Kristeva y B.-C. Han llaman «cultura de la performance» desmantela todo umbral y con ello anula la imaginación como fuerza que amplía el arco de posibilidades vitales.

El film *Playtime* muestra ambas direccionalidades, una por el modo en que relaciona el turismo con lo serial, la otra por una crítica a la vez rigurosa y liviana. En él Jacques Tati nos hace pasar del lugar de trabajo de Mr. Hulot a una feria de muestras y de aquí a la casa de un viejo amigo, sin que haya diferencias sustanciales entre esos lugares y sus ruidos. Las mismas cuadrículas y plataformas sirven para trabajar y para exponer los productos, y la casa del amigo ofrece su interior a la vista de los viandantes como si fuera la pantalla de televisión o de diapositivas que los inquilinos están mirando. Igualmente, las excursiones se publicitan en carteles todos iguales, y los elementos de París que permiten identificar la ciudad aparecen solo como reflejos en un vidrio. Todo es ficticio en el sentido en que lo es una postal: lo que incentiva el asombro lo rebaja. Y cuando algo interpela como realidad, la respuesta es fotografiarlo, y ni siquiera eso se logra porque, mientras algún experto dice desde dónde tomar la foto, ha pasado el tiempo y hay que volver al autocar. Al fin este y los otros automóviles voltean como en un carrusel, lo que remite a la estandarización no solo ya de los productos y los foros expositivos; también de un «tiempo libre» codificado, según explica Tati, por la industria americana del ocio –y de ahí el título en inglés.

*

En la medida en que el deseo se alimenta de la carencia, la apelación a la emoción o la pasión como ganchos publicitarios es un índice de atonía. El

mismo mecanismo actúa con el vivencialismo: Alice Schalek fue una reportera de guerra escarnecida por Kraus por preguntar al soldado «resucitado» cuáles eran sus «sensaciones» al reencontrar a la madre; pues bien, ahora esto ha devenido lugar común: lo que uno ha hecho o lo que ha ocurrido importa menos que lo que se dice sentir ante el periodista que cubre la noticia: «¿qué sintió?» y «tengo buenas sensaciones» (hay que ser siempre positivo) son muletillas con las que se despachan las más variadas situaciones, incluidas las más graves. Es el triunfo del subjetivismo y el emocionalismo en un momento de crisis del sujeto y de emociones inducidas. Lo cual viene de lejos: ya Klaus Klemperer, en *LTI. La lengua del Tercer Reich*, mostró cómo el nazismo combinaba las «palabras mecanizantes» con términos destinados a bañar de afectividad y naturalidad un mundo de autómatas, términos entre los que destacaba *Erlebnis* (vivencia).

Dejarse llevar por una emoción inducida (por ejemplo, cuando se santifica a un corrupto que acaba de morir) es taponar el sentimiento con un lugar común y, por tanto, abdicar de lo que emerge como criterio innegociable en la alerta ante el hedor. Aquella es la reactividad asociada por Nietzsche a la *décadence*; una falsa personalización que compensa el predominio del «hombre-hormiga» (Musil). Y a lo mismo obedece el bombo que se da al genio cuando este concepto o el de entusiasmo han quedado devaluados.

Lo que en la tradición del genio era el entusiasmo, en el capitalismo del espectáculo ha devenido una retórica que se quiere original y es solo pretenciosa. Cuando expresé mi sorpresa por un premio concedido a un film henchido de escenas gratuitas y enfáticas, un crítico de cine me confirmó: «es que muchos necesitan estar siempre descubriendo genios».

Asimismo en el terreno musical, leí la siguiente afirmación del violoncelista Mischa Maisky: «lo que conquista al público es la energía que transmite el intérprete». Esto ha llegado a su ápice con el «fenómeno Lang Lang»: una crítica (?) en *El Periódico* valoraba no tanto la ejecución del pianista como el hecho de que él «comunica» sus «estados de ánimo». Lang lo sabe, y por eso subraya sus gestos. El folleto del Auditori, donde se celebró el concierto, rezaba: «Lang Lang nos hace llegar la música tal como la siente.»

Incluso en arquitectura, donde lo que importa menos es lo que siente el

arquitecto, el personalismo resulta rentable. La «creatividad» anticipada en *El manantial* ha sido el lenitivo a partir del cual los arquitectos-estrella han convertido las ciudades en un muestrario de «iconos»; lo cual, evidentemente, tiene más que ver con «la comunicación» que con la creación. Una vez que el nombre se ha hinchado –ha devenido marca–, nunca faltará un periodista que lo haga volar esperando ascender él también.

*

Así ha ocurrido con un arquitecto que se ha acercado a lo divino (Dalí) y a lo prehumano (Núñez); que ha repintado los ladrillos del Palau de la Música en una restauración que incorpora elementos de su cosecha; que ha añadido a la obra de Domènech i Montaner un teatrín de nueva planta con problemas de insonorización; y que proyectó un hotel de lujo cuya construcción comportaba demoler edificios de la época del Palau (tema sobre el que volveremos en otro capítulo). Pues bien, respecto a ese hotel, quien ha dejado una impronta *kitsch* en el Palau dijo que sin los viejos edificios habría una mejor vista de ese edificio, convertido así en «icono». Es el modelo turístico-mediático: la ciudad como postal. Una arquitectura para ser mirada.

Sin embargo, cuanto más «personal» quiere ser la arquitectura, más rápido envejece. Así ha ocurrido con el doble cilindro que el mismo arquitecto construyó para Núñez en Vía Augusta tras demoler dos de las tres torres que dieron nombre a este barrio barcelonés. Una de esas torres poseía la característica decoración floral y figurativa del modernismo; era un restaurante con un jardín al que ese arquitecto había añadido una marquesina que debía persistir; la constructora, empero, la destruyó, y eso provocó la ruptura entre la inmobiliaria y el afamado arquitecto. Este había declarado que la torre carecía de valor, pero parece que no opinaba lo mismo de su apósito. En cambio, para todos los que convivieron con aquella y otras torres (las que la acompañaban en esa esquina con Doctor Roux, otra que estaba delante y ya no está, etc.), lo lamentable fue la destrucción de ese paisaje urbano anónimo; casas quizá sin gran valor, pero cualificadoras de un ámbito singular y significativo de un momento de irradiación y de transformación cultural.

Muchas vertientes de esa modernización se vieron truncadas; pero las ciudades llevan su historia escrita en la cara, que es la arquitectura, y esta entraña valores más allá de los suyos propios. La arquitectura canaliza el tiempo así como este modela el espacio, y en ese curso cristalizan relaciones y singularidades con valor significativo. Se ha dicho que la alegría decorativa del modernismo anónimo es una capa adventicia y sin relación alguna con la estructura. Sin duda. Pero hay que tener en cuenta que, en momentos de arraigo estilístico, esa gratuidad puede verse compensada por la fuerza del contexto. Hay artistas que están en el museo no por su valor en sí, sino por su participación en movimientos muy caracterizados y muy potentes como marco de estimulación.

Así, el modernismo barcelonés –tanto las casas del Ensanche con sus escaleras de honor y su iconografía de valkirias, como los edificios de pisos en los barrios industriales o las torres en los pueblos agregados– nos habla de la difusión (y las contradicciones) de un importante momento de impulso cultural. Igualmente representativos son los chaflanes de un constructor que ha lavado su responsabilidad en la destrucción de la ciudad con las lágrimas que prodigó como presidente del Barça: sus aparatosas fachadas con falsos mármoles son el mejor testimonio no solo de la especulación inmobiliaria bajo el franquismo, sino también del imaginario que envolvía la compra del piso a costa de hipotecar en ello la vida. Luego, ese afán de lavar su imagen le llevó a secundar la tendencia a levantar edificios cualificados por una firma estrella, y en ese marco se inscribe el cilindro de Vía Augusta.

Pero en él hay algo que remite de nuevo al *Kitsch*: en lo alto campea un relieve de la torre sacrificada. Ahí, entre parasoles de plástico, aparece una mujer-flor rescatada del sacrificio –como para redimirlo–. Un relieve de largos cabellos que podía decirnos algo en la vieja torre, pero que, pegada a una fachada metalizante, tan solo es una coartada de estilo o de buena conciencia. Ahora sí que la pobre es adventicia. Y nadie la ve; por lo arriba que está y porque la mirada evita posarse en ese horrible edificio.

*

Lo mismo ocurre en las «actualizaciones» de un celebrado director de teatro que reduce a simplezas que dan que hablar lo que nos interpela en Calderón, Shakespeare, Mozart... Lejos del «seamos cuidadosos» que

formulara Peter Stein, hay aquí una lista infinita de damnificados: «Pobre Brecht», pensé, al salir del Grec-2002 antes de que terminara algo que remitía más a la televisión que al teatro.

La cuestión no es si actualizar o no. En toda recepción del arte hay interacción de tiempos; la cuestión es activar aquello que hace que el soldado Wozzeck cale en nuestra vida y la haga diferente tantos años después de que Büchner y Berg imaginaran su locura. En cambio, esas pretendidas modernizaciones lo nivelan todo según el modelo de la actualidad periodística. Lo importante no es el texto sino el evento. Y que el nombre propio no deje de sonar. Qué más da si la música va por un lado y lo que se ve por otro, o que el Berlín brechtiano se convierta en una tómbola con frases del tipo «sábado sabadete vis a vis a las siete», o que la decisiva escena del baile en la taberna de *Woyzeck* se reduzca al serpenteo festivo de la conga, o que desaparezca la androginia de la Rosaura calderoniana o lo *unheimlich* del convidado de piedra de *Don Juan*. O que el *Tirant* pase a ser una astracanada. En lugar de lo que daba a todo eso su densidad hay solo ocurrencias.

Pero ¿para qué leer bien si lo importante es lo novedoso de mi montaje? Confluyen aquí ignorancia y vanidad. El mismo director ha dicho en entrevistas que busca sorprender; y si hay escándalo, mejor: así se habla más de él. Ocurre, empero, que a fuer de repetir la puerilidad de lo «fuerte» o lo truculento, ya ni siquiera hay escándalo. Pues todo acaba haciéndose costumbre. Y esto es, justamente, lo opuesto de la renovación por mucho que se vista con un disfraz (pos)moderno. Con esto se anula la tensión entre el sentido del límite y la pulsión por transgredirlo, tensión que en el arte mira a los extremos; en cambio, en esa lisura todo resbala y recae en una vía media.

¿Cómo extrañarse de que los mediácratas presenten esa figura como «rutilante»? El dictamen reposa en lo mismo que llevó a otro periodista a decir, en referencia a los filósofos posmodernos del gusto de La Caixa: «alguna cosa tendrán (...) cuando tanta gente acude a verlos». La importancia se mide por el grado de audiencia.

Y, en esa línea, podemos recordar que un grupo con fama de transgresor pero que está en todos los festejos institucionales realizó una «crítica» a la «manipulación» periodística que se limitaba a lugares comunes, como no podía dejar de ocurrir teniendo en cuenta su protagonismo mediático. En la

revista del espectáculo *M.T.M.,* frases rotundas como «no hay forma de desenterrar la verdad» o «la comunicación es un hecho subjetivo» coexistían con palabras de capillita más o menos culta como «arquetipo» o «subconsciente colectivo»... Por aquel entonces, yo daba clase a jóvenes que acababan de entrar en el mundo del arte, y percibía que la inquietud de enfrentarse a lo más complejo, a lo que ocurre cuando una obra trastoca la conciencia colectiva, a menudo buscaba acomodo en la fácil salida de que todo juicio es subjetivo. Palabra que yo sugería sustituir por «intersubjetivo». En el caso de *M.T.M.*, la idea de que siempre hay «una visión parcial» tiene un carácter higiénico frente al *topos* (aún muy repetido en códigos periodísticos como por ejemplo el de la Unesco) de que la función y el deber de los periodistas es la «adhesión a la realidad objetiva» y la «reproducción objetiva de la realidad». Sin embargo, en su contexto no dejaba de ser un tópico como tantos otros expresados por ese grupo, que ha acabado siendo tan oficial como la guardia urbana montada y con casco de plumas.

«Así son las cosas y así se las hemos contado», decía un locutor de la época de Aznar, copiando una frase popularizada por un periodista americano. Y ahora es habitual oír «¡estamos en el siglo XXI!» como si esto fuera garantía de algo. Pero, por mucho que en los telediarios se anuncien robots «interactuantes», la verdad es que muchos mediácratas siguen abrazados a la idea decimonónica del objetivismo positivista. Pocos parecen estar al tanto de lo que explicó Heinz von Foerster, padre de la segunda revolución cibernética, cuando constató que no se puede separar el objeto investigado del punto de vista del investigador y de las condiciones de la investigación. Lo cual ratifica el desfase entre las líneas de fuerza ambientales y las teorías de punta de lanza; pero remite también al gusto periodístico por lo asentado como poder.

No reconocer que lo difundido es siempre una «realidad filtrada» –como atestiguó J. Roth– induce a quedarse con esa versión, o sea, a digerir algo premasticado; pero, además, el objetivismo se compadece con la idea de *natura naturata,* mundo dado, y eso predispone al quietismo. En el mito de la verdad objetiva convergen asepsia y embrujo. La separación de objeto y sujeto del paradigma cuantificador aspiraba a depurar la ciencia de prejuicios metafísicos, pero estos seguían ahí, tanto por el lado del objeto (idealismo y positivismo coincidían en sustancializarlo) como por el del

sujeto (en cuanto punto de síntesis impasible). En ambos lados el embrujo viene de no atender a cómo «el verbo ser deforma las relaciones» ajustándolas a una identidad fija –frase que podría ser de Duchamp pero que pertenece al científico Henri Laborit.

La tradición experimental en que se ubica Laborit se ve en *Mon oncle d'Amérique,* el film de A. Resnais en que G. Depardieu ejemplifica estados y reacciones examinados antes en ratitas de laboratorio. Sin embargo, aun siendo un biólogo clásico, Laborit no deja de remarcar en *L'homme imaginant* el valor de lo cualitativo en la vida como organización dinámica, partiendo del desorden en el ámbito de la termodinámica, atendiendo a una constante puesta en forma de la energía desde aquella raíz de fuego y luz, y llegando al *bios* humano como vida cuya complejidad se manifiesta en la capacidad de responder a situaciones nuevas por una capacidad estructuradora asociada al lenguaje y la memoria (genética y «semántica»).

Posteriormente, otros biólogos como H. Atlan han ido más allá en la ruptura con la idea de aprehensión de una «realidad última» (las comillas son suyas) y en la importancia de las mediaciones imaginativas en los procesos de «autoorganización» a partir de lo aleatorio. Pero hay coincidencia siempre en el rechazo de un punto de vista absoluto y en la acogida de nexos con un valor cocreador. Así, H. von Foerster invita a renunciar a la «complacencia» de la «apariencia denotativa del lenguaje» para vernos como un devenir que necesita reconocerse en los otros, lo que comporta invertir la relación entre ser y palabra –no siendo ya esta una mera etiqueta designativa– y atender a cómo nuestro mundo toma forma o se hace acto a partir de nuestra virtualidad lingüística.

Esta inversión implica equivocidad, apertura, y choca con el aferrarse a las jerarquías y seguridades de la verdad sustancial: recuerdo la furia con que, en un acto de presentación editorial, un periodista arremetió contra una frase de Gadamer según la cual no conocemos nada si no es como lenguaje, es decir, según unas condiciones de interpretación y una base común epistémica. Idea que tiene su mentor en Nietzsche: «el hecho es siempre estúpido», leemos en la segunda *Intempestiva,* donde se asocia el culto al hecho con el culto al éxito y se dice que esa facticidad siempre «ha sido más semejante a una vaca que a un dios». Lo que existe para nosotros no es el hecho sino la relación que así nos alcanza: creemos hablar de las cosas, pero nos debatimos en una urdimbre de interpretaciones que en ese

momento son verdad porque convenimos en verlas como necesarias. Wittgenstein está cerca de eso cuando imbrica flujo y malla, praxis y gramática, corriente de la vida y red del lenguaje. Y Pere Gimferrer lo resume en dos versos: *«no diem el món / diem els mots»*.

Sin embargo, la atención al lenguaje en sus diversos registros y contextos hace evidente que no podemos decir «adiós a la verdad» (contra lo que decía aquel filósofo posmoderno al que iba a ver tanta gente en La Caixa). Ese descenso a una superficie cotidiana que incluye puntos ciegos ha sido, ante todo, un repudio de lo mistificador. Y así, Musil insiste en que aun en la verdad más rasa intervienen módulos interpretantes y proyecciones sociales, a la vez que bordea los márgenes de lo conceptualizable. El adiós a la nominación adámica de las cosas se acompaña de una inversión de «lo típico» *(das Typische)* que abre nuevas posibilidades de experiencia. Frente a la «amalgama de espíritu e información» que encarna Arnheim en la novela de Musil, su protagonista, Ulrich, hace patente una «devaluación estadística del individuo», pero también un estado suspensivo, sin atributos, que apunta a una multiplicidad de facetas y a un *limes* fecundo por contraposición a los maquillajes que enmascaran lo serializado.

La mirada que se aparta de lo liso para tantear umbrales se opone tanto al dogmatismo como al subjetivismo. Si, en un lado, el mito del «así es y así será para siempre» enlaza con el afán de transparencia de la comunicación cerebral directa (cuando lo que nos hace humanos es poder mentir, decir no pero sí), en el otro, el «suplemento de alma» de Arnheim halla continuidad en el narcisismo New Age. Y tanto en esta delicuescencia como en la versión que se pretende universal, hay ilusión y pragmatismo: una irracionalidad que es la contracara de la racionalidad mercantil.

*

¿Cómo llamar a la New Age? Demasiado volátil y laxa para ser un movimiento, ya dura demasiado para ser una moda. ¿Una religión? ¿Una religión sin un cuerpo definido de doctrina? Pero es que justamente esta es la doctrina.

Y esa tonalidad ha sellado su afinidad con la comunicación, según lo ha visto Perniola. En la New Age confluyen una ilusión de sutura con el cosmos y el pragmatismo orientado a beneficios no solo económicos: ofrece

«a sus adeptos la presunción de poseer el secreto del mundo y de la felicidad». Cosa que se diría difícil de conciliar con el eclipse de toda determinación, pero que justamente ahí halla su base. El perno del esoterismo de origen californiano es la elusión de las oposiciones. La reconducción de los conflictos a «un optimismo irresponsable» que, según Perniola, «linda con la estupidez». Y cuyo polo catalizador es el mantra de la autoestima, el psicologismo como prótesis egótica.

«Cuando piensas en positivo, te conduces positivamente, hablas en positivo (...), lo negativo no te alcanza (...), rodéate de vibraciones positivas», decía un gurú en *La Vanguardia* (31-7-2006); y catorce años después seguimos en la misma nebulosa: son incontables las entrevistas dedicadas a placebos de reencantamiento que invocan el poder de la fe pero que en realidad cultivan la fe en el poder. Haciendo pasar así la verborrea por revelación, nos anuncian continuos descubrimientos de un Mediterráneo que siempre es el mismo. Además, muchas de esas revelaciones se presentan como una superación del racionalismo, pero mantienen la idea de un orden general al que pertenezco y en el que puedo intervenir, llámese «inteligencia vital», «universo mental» o «nooesfera de las redes».

La amorfia trasiega con cualquier inconsecuencia. El yo que se perdona todo deviene el intérprete de una naturaleza sabia; pero la clave de la interpretación ha derivado del hippismo al individualismo: «debo apreciar mi valor», «puedo alcanzar lo que deseo»... Así, J. Vasconcellos, el inspirador de la ley que impuso la promoción de la autoestima como política educativa en California, no dudó en llamar a la realización de un pequeño ritual a la misma hora para que él se curara de una afección al corazón. La nueva superstición de la psicología egótica enlaza con la vieja curación por la fe en un cosmos mágico. Y también aquí el resultado es el quietismo pero ahora proteiforme.

Los nuevos charlatanes (objetivistas y subjetivistas) hacen como si no hubiera existido el vuelco encarnado en tantos artistas, científicos y filósofos que han investigado la relación entre la multiplicidad de la experiencia y las mediaciones simbólicas (esto es, intersubjetivas). Lo objetivado en el lenguaje es un constreñimiento ineludible, y también lo es el límite que me obliga a ver todo desde mi punto de vista. Existe un *décalage* entre lo que deviene en mí y lo que ocurre afuera. Sin embargo, en ese punto de vista también hay algo –o mucho– ajeno a mí. En el sujeto

como límite confluye la herencia social y la experiencia de lo más singular o la irrupción de lo que me parece natural; pero incluso esto, lo más íntimo o primario, deviene construcción según dispositivos representacionales o sígnicos.

A su vez, los procesos que han devenido convención y forma contienen juegos de lenguaje que no son arbitrarios en el sentido de que no se prestan a un desciframiento que acota o elige una opción, sino que se imponen como un automatismo o un emerger expresivo que se acoge sin dudar. Por un lado, como han explicado diversos cineastas, entramos en la ficción desde el momento en que elegimos; por otro, en nuestras relaciones a menudo no hay la demora de la elección: reaccionamos con seguridad, por ejemplo, respecto a una proposición de alarma, de cuidado o de dolor manifestada por una persona cercana. Hay una zona de la praxis en que puede hablarse de naturalidad, pero en ese umbral llegamos a situaciones en que la ficción toma la patencia del hecho, a la vez que lo fáctico no difiere sustantivamente de lo ficcional; y esa complejidad es lo que ignoran tanto quienes se aferran a la idea decimonónica de realidad como quienes abrogan un uso factual de «verdad» que nadie, por posmoderno que sea, desconoce.

*

Un síntoma significativo de esto es la deriva del término «descodificar». En *L'entusiasme i l'acció* expliqué que la «hipercodificación» manierista tenía «efectos descodificadores»: en el Renacimiento tardío el modelo clásico se ve sometido a variaciones que lo subvierten desde dentro; y ahí el sufijo «des-» se aplica a «codificar» en modo análogo a como actúa en «desestructurar» (así lo entendió, por ejemplo, el sociolingüista Josep Vallverdú al leer el manuscrito en Edicions 62). Sin embargo, hoy el término «descodificar» se usa en otro sentido, nacido de la tecnología y de los canales de televisión de pago. La única acepción de «descodificar» en el Diccionario del Español Actual o en el de la Real Academia es: «Aplicar inversamente las reglas de su código a un mensaje codificado para obtener la forma primitiva de este.» En el caso anterior el marco era la creación de sentido; en este rige el modelo de la técnica. Un modelo unívoco en el que X (lo encriptado) encubre Z y no hay sino una lectura posible: si se

descodifica el mensaje, saldrá su base «primitiva». Pero ¿«primitiva» por ser el primero de tantos códigos según el mismo modelo? ¿O «primitiva» por ser previa a lo codificado? Reencontramos aquí los ídolos entre los que ha oscilado el positivismo: en un extremo lo neutro del hecho se corresponde con un lenguaje designativo que lo traduce, y este es el único registro; en el otro, por debajo de eso se apunta un orden dado o esencial.

Si *L'entusiasme i l'acció* sugería ver la época del manierismo y de Giordano Bruno como un momento suspensivo (al poco, con Galileo, arrancará el ciclo que lleva a la Ilustración y al positivismo), parece que, después de la crisis del final del siglo XIX y de todo el XX –una remoción que tiene en Nietzsche su gran sismógrafo–, lo que llega es lo contrario de una apertura a la variación. Sin embargo, junto a lo evanescente y lo tecnocrático, resiste el legado de una cultura atenta al poder constructivo del lenguaje –así como a sus trampas– y tanteadora de lo irreductible a un código. En paralelo, hay un malestar en virtud del cual las admoniciones del Vaticano mediático son desoídas y sus profecías devienen una incesante cascada de errores.

Aun bajo el mismo cielo cambia la nube. Primero, las instancias de socialización clásicas se vieron desplazadas por los *media*, y ahora las voces autorizadas de estos –en simbiosis con la política institucional– ven cómo su presión se afloja por el cuestionamiento de su autoridad o por la usurpación del tono prepotente (Trump ejemplifica ambas cosas cuando fustiga al *New York Times* al tiempo que dice: «Yo soy vuestra voz»). En todo caso, se hace patente la desafección respecto a políticos y periodistas como caras visibles de ese poder que ahora vuelve a llamarse *establishment*.

Sin duda, Trump estaba ya antes en la cúspide de poder, pero en la vertiente del *show,* no en la de la *civitas*; y justamente su mensaje ha arraigado en lo que no es ciudad: en la América profunda y en zonas muy ricas o muy castigadas. En cambio, los voceros mediáticos le han presentado como un antisistema (su triunfo, decían, favorecería a «los populismos de derecha o de izquierda», siendo esto último su blanco), y cuando el inesperado triunfo se ha producido, han hablado de indiferencia moral en los electores. Pero ¿quién ha propagado esa indiferencia? Pregunta que lleva a otras: ¿los dicterios de los *media* admiten una discusión razonada? ¿Hay criterios no sujetos al baremo de la audiencia?

La lógica de lo políticamente correcto no difiere en el fondo de la de

Bush en Twitter o la de M. Foa en la RAI; en todos los casos el criterio es cuantitativo. Lo importante es triunfar ante la mayor clientela posible; y esa lógica, la del número de clics, da primacía a lo que más atrae la atención, obliterando toda apreciación cualitativa. La cuestión es: valor o búsqueda del impacto. Podemos escandalizarnos cuando Foa clama por una «identidad sexual natural» o da más visibilidad a Salvini que al resto de los partidos. Pero no deberíamos olvidar que el presidente de la televisión pública italiana es un periodista que ha obtenido los principales premios de la profesión. En todo caso la brújula está imantada en la misma dirección: la de las pautas de éxito.

Así, cuando la «prensa seria» reprobaba los excesos de Trump, ella misma no dejaba de secundar la tendencia a darles el mayor protagonismo. Por otra parte, el fenómeno de las *fake news* es viejo como el periodismo. También el *New York Times* publicó noticias falsas respecto a la existencia de armas nucleares en el Irak de Husein. Y cuando se dice que el elemento nuevo es la carga emocional, se olvida que en toda envoltura nacionalista hay esa carga. Y también que la emoción no es incompatible con un juicio veraz.

Lo decisivo es que las ideas de verdad y deliberación no sean ya valores: todo pueden ser «hechos alternativos». La novedad es la mezcolanza atomizada: la diseminación de micromundos atentos a la repetición del propio eco. Pero esto, que lo que nos mueva sean bots o troles, no es sino el último eslabón de una cadena de rompimiento con la interacción social en que han coincidido periodismo y tecnolatría. Como señala Kaufmann, «las *fake news* no son una realidad caída del cielo, separada del resto de la información como el negro del blanco»; las máquinas de desinformación son muchas y de tipos muy distintos: las hay especializadas, pero antes ha habido otras que, por su disposición y su tono, han sido el caldo de cultivo de la actual fuerza de los *influencers* y los *superchats*. Fuerza en la que convergen el deslumbre de la moda y las anteojeras que guían la mirada con prescripciones indiscutidas.

*

Cuando el Diccionario Oxford entronizó el término «posverdad», una reacción habitual fue contraponer los bulos de Trump propagados por

Facebook al trabajo periodístico riguroso. Pero ese rigor no aparecía en los artículos abducidos por la irradiación del neologismo, en cuya misma definición se salvaguarda el mito de la objetividad: su sentido, según el diccionario citado, «denota circunstancias en que los hechos objetivos influyen menos en la formación de la opinión pública que los llamamientos a la emoción y a la creencia personal». Y de acuerdo con ello, ha habido artículos que han lamentado que «el discurso emocional» se imponga a los hechos objetivos y que hayan detentado tanto protagonismo «los estados de ánimo». Asimismo en *El País* se explicaba: «Es una verdad que Trump ha ganado las elecciones. Y es también una posverdad o una metaverdad, precisamente porque no se hubiera producido sin las variables de la emoción, de la creencia o de la superstición.» ¿Desde cuándo algo ha dejado de considerarse verdadero en atención a los factores que lo han producido? Que Trump ganó es una verdad empírica, y así se dice, pero a continuación pasa a identificarse con la «posverdad» (¡¡o la «metaverdad»!!), que es lo que adviene cuando la verdad deja de tener importancia o está «superada» –según otras explicaciones (como la del BBVA) que constatan que aquí «pos-» no puede tener el sentido de «después».

Sin duda, tal es el contexto; pero así pasamos de lo decimonónico a lo posmoderno. Y tal es la ambigüedad: se superponen usos distintos del término «verdad». Una cosa es *la* verdad como fundamento legitimador; y otra, los usos en que concordamos todos cada día. Trump ni respeta la funcionalidad del lenguaje cotidiano ni muestra necesidad de una legitimación superior. Por su parte, el periodismo no renuncia a la legitimación de lo objetivo, pero tampoco deja de responder a la atracción de lo novedoso, y así se sitúa en un ciberespacio donde lo que marca la dirección es la reactividad desencadenada por el último invento, aunque sea un vocablo tan confuso como «posverdad».

La demarcación está entre lo retórico que quiere pasar por real y lo que como realidad transformable actúa inapelablemente en mi vida. En referencia a esto último conviene delimitar tres planos: lo que se yergue frente a mí como un *obiectum* que no se pliega a mi designio; lo que Freud llamó *psychische Realität* y fluye en forma de imágenes, remitan estas o no a algo vivido; y lo que se teje en la acción o en la conversación, confiriendo sentido tanto al afuera como al flujo imaginario-simbólico y constriñendo

con sus nexos y signos al tiempo que abre puntos de fuga. En los tres planos es una realidad mediada (no hay inmediatez sino como deseo que se opone a mediaciones existentes); y no existe una clara delimitación entre ellos; pero las situaciones en que domina uno u otro son distintas: en un juzgado domina el primero; en una noche insomne, el segundo; en un teatro o una exposición –se mire un cuadro o a alguien que está ante el cuadro–, el tercero.

Siempre hay filtros y límites, pero lo decisivo es cómo se combina lo dado y lo posible, la coerción y la apertura, y qué conciencia hay de la situación en que eso se da. El juego de lo imaginario se despliega distinguiéndose del juego empírico de ver (lo que se imagina no es nunca lo que se mira), y el sentido de la realidad en el plano sensible requiere la capacidad de imaginar. Pero ambos planos solo se articulan si hay recipientes y vectores operativos en un sentido configurador: sabiendo jugar con ellos, los constreñimientos pueden hacer que se ensanche la perspectiva. En cambio, la intención encajonada entre orejeras difícilmente llegará a nada que no sea un cliché.

Como ha señalado P. Watzlawick, que el término inglés *actual* tenga el sentido de lo real o factual suscita confusión a menudo; pero lo que consideramos real en el sentido de la palabra en castellano o catalán o francés se corresponde con lo que los *media* presentan como actual también en el sentido del término en esas lenguas. Lo más grave, sin embargo, no es que las cosas no sean como las fija el parpadeo del nuevo ojo de Dios. Lo grave es que pueden acabar siéndolo: el mundo redundante de la comunicación puede ser el mundo *tout court*, nuestro mundo, si los modelos y criterios de los mediácratas se erigen en los únicos existentes.

II. LA CULTURA COMO GRAN GUIÑOL

1. Cinismo, técnica y normalización

«La mentira tiene cien veces más influencia en el espíritu del hombre que la verdad»: no es un añadido del diccionario Oxford a su definición de la «posverdad», sino una frase escrita por Erasmo hace quinientos años. La encontré en uno de esos momentos en que las ideas surgen de lugares inesperados; momentos propicios a cambiar de aires y a saltar de una materia a otra.

En todo ello, empero, aparecía Ingeborg Bachmann como un polo magnético, como una fuente de significación expresiva de malestar: «guerra no declarada...», «presión de las cifras»... Tal inquietud apuntaba a la siguiente pregunta: ¿en qué momento el marketing se adueñó de la creación hasta convertir la cultura en un tráfico comercial de seres y contenidos humanos?

Acudí entonces a la historia, la sociología..., y constaté las relaciones entre la ideología del marketing y la teoría militar, pero también entre el *management* y las ciencias de control y de producción mecánica. Lo que cuenta es la eficacia en la consecución de los objetivos; y eso implica un *façonnement* de las personas (T. Le Texier) que elimine lo singular, o sea, que las despersonalice. Más allá de las variaciones, la racionalidad gerencial codifica y formatea, es un principio administrador-organizador: extiende la matriz empresarial al conjunto de actividades de la sociedad. Lo normativo ya no es lo que la tradición cultural canoniza como ejemplar, sino lo que hace producir y ganar más.

En los sesenta esta ideología pasó de la producción al consumo; a finales de los setenta, la literatura de gestión invirtió el sentido de las aspiraciones a la autonomía o la creatividad que habían propagado los jóvenes anticapitalistas durante esa década; y en los ochenta y noventa, el individualismo vagamente libertario entroncó claramente con el núcleo duro de la explotación, la estandarización, la acumulación de capital y la deriva de toda relación hacia lo clientelar. El dinero y el triunfo en las

finanzas pasaron a ser los modelos de valor (aquí lo ejemplificó la época de gloria de Mario Conde). Finalmente, en el siglo XXI la fluidez desreguladora ha acabado permeando (y minando) la democracia, sin que por ello el liberalismo deje de mostrar un lado patriótico cuyo objeto puede ser tanto la empresa como la nación.

En este sentido, topé con una declaración que prometía hacer de Estados Unidos un país otra vez fuerte adecuando el comercio al «interés nacional» y restringiendo los derechos de los inmigrantes. ¿Donald Trump? No: Warren Harding, el sustituto de Wilson en la presidencia en la antesala de la crisis del 29 y uno de los referentes de Reagan cuando a su vez devino presidente en 1980. Antes de esta fecha, Margaret Thatcher había comenzado ya la cruzada contra los servicios y derechos sociales, así como varios gobiernos socialdemócratas aplicaban políticas de austeridad al socaire de la crisis de 1973.

*

Por entonces cayó en mis manos el guión de *L'avventura,* junto con otros materiales de Antonioni. Y volvieron las preguntas: ¿qué hace ceder a inercias de servidumbre? ¿Por qué Monica Vitti, en la inminencia del abrazo, siente la necesidad de ir a la ventana en *L'eclisse* y en *Il deserto rosso?* ¿Por qué la satisfacción que se anuncia o se induce a sí misma no basta?

Con razón Bachmann instaba a asumir la realidad de una guerra que no cesa. Yo añadiría que hay víctimas que ni saben que están en guerra. Por ello, toda diagnosis debe incluir una perspectiva política. Lo contrario es condenarse a repetir la cantinela legitimadora de lo que hay. Verdad e incertidumbre son nociones que se llaman mutuamente, y no solo por ser una el contrapunto de la otra; el no saber puede devenir un impulso vital tan imperioso como el del reconocimiento de una verdad, y ambas cosas se ven menoscabadas cuando se erosiona o desvirtúa el sentido.

En *L'avventura* una verdad emerge de un vacío: la desaparición de Anna en una isla volcánica. Su carácter ignoto se apunta cuando Giulia (Monica Vitti) se arrodilla al borde de una hendidura y grita el nombre de la amiga y su voz se pierde en esa «oscura intensidad»; pero, sobre todo, se manifiesta cuando, al inspeccionar los barrancos, su mirada topa con la del amante de

Anna y ambos se miran fijamente. Es la misma verdad abismal que Scott Fitzgerald explora en *Suave es la noche,* el libro que leía Anna.

Y es el ojo del pez monstruoso del final de *La dolce vita,* de Fellini, donde se muestra el triunfo de la inercia sobre lo que puede salvar. Asimismo *L'avventura* o *L'eclisse* patentizan la fragilidad del amor y la incapacidad para enfrentarse a lo que llama desde ese fondo negro. Pero en dichos films aún late un aliento crítico frente a esa derrota, la del periodista que intenta escribir en un chiringuito playero donde, además, un ángel de Perugino atiende las mesas, pero renuncia para volver al regazo de la novia posesiva y perderse entre los ecos de sociedad. O la del arquitecto (G. Ferzetti) que recupera su entusiasmo ante el barroco de Noto y se propone romper con el constructor para el que trabaja haciendo cálculos rápidos, pero solo por un instante, solo mientras dura «la aventura» siciliana con Giulia; y ya en Palermo siente renacer el gusto de perderse en el flujo de esa «gente respetable y adinerada» que es como un «burbujear» de otro mar.

Lo que Deleuze llama «desierto de los años ochenta» se corresponde con la expansión de esa superficie espumeante. Si cada época sueña la siguiente, *L'eclisse* anuncia una pesadilla al establecer una correspondencia entre la irracionalidad de la bolsa y el carácter gratuito e intercambiable de los actos. Así, M. Vitti sigue a un hombre que teme que se suicide por el dinero que ha perdido en ese círculo del infierno (respecto al cual A. Delon dice: «Te atrapa»; y ella pregunta: «¿Te atrapa quién?», «¿Es una oficina, un mercado o un ring»?); sin embargo, lo que parecía ser una carta de adiós es un dibujo de flores, un garabato tan fútil como el ventilador en miniatura que Delon ofrece al infortunado accionista.

Asimismo, cuando Piero (A. Delon) aparece ante la casa de la muchacha –como ha hecho su antiguo novio en una secuencia paralela– y un borracho se lleva su descapotable y se hunde con él en el Tíber, esta muerte no parece ser más importante para el *broker* que el hecho de tener que cambiar de coche. Igual de rápido en las apuestas emotivas que en las financieras, Piero, en la primera cita, lleva a Vittoria a su casa. Pero en su deambular se plasma, más que un encuentro, un vacío. El polvo de los muebles, los viejos cuadros, la ventana a través de la cual se ven dos solitarias monjas, acentúan esa sensación metafísica, a la que Monica Vitti se referirá también en *Il deserto rosso:* «Los cuerpos están separados»; sensación aquí

reforzada por un pasaje de catástrofe y que en *L'eclisse* se hace palmaria en las desoladas calles de EUR.

Es en esta ciudad inspirada parcialmente en De Chirico donde Vittoria se encuentra con Piero; pero al final ellos dos ya no están: solo hay objetos espectrales, linealidades abstractas, recursivas idas y venidas, un bus de ruedas chirriantes, una anciana que cruza la calle, una boca de riego que se apaga, un hombre y una mujer que miran no sabemos dónde (así como en *L'avventura* ignoramos qué ha sido de Anna), hasta que, inmediatamente antes de la palabra FIN, todo se subsume en una oscuridad rota por el foco deslumbrante de una farola.

Nadie ha filmado así el vacío, y Antonioni lo hizo cuando el cambio de direccionalidad de finales de los setenta ni siquiera se apuntaba. Mucho antes de que Lipovetsky acuñara la etiqueta «era del vacío», entre tantas otras.

*

Una señal de la inflexión fue justamente la quiebra del nuevo cine europeo, que, frente al predominio de lo estandarizado según el modelo del espectáculo televisivo, solo mantuvo su vitalidad en Alemania. En este país, los temores de Fassbinder ante la posibilidad de ser secuestrado por la RAF y su muerte en 1982 podrían simbolizar el fin de la efervescencia y del ensayo de nuevos modos de vida y de expresión, así como en Francia el suicidio de Jean Eustache en 1981 podría verse como el colofón de la Nouvelle Vague. La expansión del sida y la deriva que tomó el consumo de drogas (el suicidio de Fassbinder puede ejemplificarla) no dejaron de abonar la hegemonía de los valores encarnados en Reagan o en el nuevo Papa, Juan Pablo II.

En relación con la crisis de la familia como estructura normativa, es altamente revelador que Francis Fukuyama, en *La gran ruptura*, al tiempo que exalta «la economía basada en el saber» y «la libertad» de la «sociedad de la información», presente como «tendencias sociales negativas» los movimientos de liberación sexual de los sesenta, la exclaustración de numerosos enfermos mentales en los setenta (cuyo bello símbolo fue el caballo azul de F. Basaglia en Gorizia) o la crisis del patriarcado y su sustitución por la «política pública» del Estado asistencial, viendo en

cambio indicios de reconstitución de lo cohesivo en los noventa merced al triunfo de la «cultura protestante» y la ausencia de «disgregación» familiar en el capitalismo de Japón o Corea.

Estos delirios conservadores se han visto desautorizados por las crisis que se han sucedido justamente desde los noventa, como muestra U. Beck; a lo que habría que añadir fenómenos de sobrexplotación y de alienación autista que han alcanzado su expresión más aguda en el capitalismo oriental: es ahí donde se manifiesta la contraposición entre lo que el mismo Beck llama «globalismo» y la vertiente cosmopolita de la globalización. Si hay que saludar la posibilidad de conexión entre las culturas de los lugares más apartados, el modo en que se ha desarrollado la mundialización del proceso productivo parte de unas condiciones de no reciprocidad y de intercambio desigual, en virtud de las cuales se han impuesto los patrones de un poder transnacional que se concretan en la deuda forzada del mundo pobre; es una interdependencia asimétrica que responde a una «creación política» más que a un efecto ineluctable de hechos económicos, según explica Pierre Bourdieu.

No olvidemos adjetivar esta mundialización, clama a su vez Michel Deguy: es una *«mondialisation américaine du monde»,* una *«mondialisation libéral»*, dice; y Joseph E. Stiglitz ratifica: «la globalización es enérgicamente impulsada por las corporaciones internacionales» dominantes en lo tocante a técnica y capital. Ambas cosas van juntas: la tecnociencia se desarrolla conforme a modelos potenciados por el dinero y el interés de las grandes potencias y las grandes corporaciones. Si Gunder Frank señaló en los años setenta que Corea se insertó en la división del trabajo internacional como un país de mano de obra barata y sin regulación que producía para todo el mundo, habría que estudiar ahora cómo responde su especialización tecnológica a la lógica de lo que Beck presenta como un «liberalismo totalitario».

Una orientación cuyas bases se pusieron a fines de esa década; recordemos algunas: en 1975 la Comisión Trilateral publica *La crisis de la democracia,* opúsculo escrito entre otros por Samuel P. Huntington; a partir de ese año en Chile y luego en la Argentina de Videla se aplica el capitalismo «de choque» de M. Friedman («reducción del gasto público», «eliminación de la actual ley que impide el despido»..., son expresiones de una carta de Friedman a Pinochet cuando este había destruido ya a las

organizaciones obreras); en 1982 y 1983, Estados Unidos vota en la ONU en contra de la inclusión en los derechos humanos del derecho a la educación, al trabajo y a la sanidad.

Por nuestros lares fue Vidal-Beneyto quien con más prontitud e insistencia, antes de que estallara la crisis de 2007, analizó el «fundamentalismo» tendente a primar lo individual o lo privado y a buscar una acumulación rápida; explicó qué significaba que la bolsa de valores pasara a ser el único referente, y dio detalles acerca de la loca carrera de productos especulativos y de seguros que extendían el fuego en lugar de cortarlo (así lo testimoniaba B. Biggs de la banca Morgan Stanley: «sabíamos que estábamos en un casino de juego, pero creíamos que no hacía trampas»); señaló la relación de lo que llamó «derecha dura» con empresas de bonos basura (por ejemplo, el expresidente Aznar con Centaurus Capital); denunció la iniquidad de los «fondos buitre» nacidos para hacer negocio con la deuda de los países pobres (el millonario P. Singer pidió al Congo-Brazzaville 400 millones de dólares por una deuda que él adquirió por diez); destapó la práctica del soborno sobre quienes, desde su cargo o su cátedra, ofrecían datos falsos sobre el impacto ambiental o suprimían los controles del negocio farmacéutico; y mostró hasta qué punto el fetiche de la «libertad de mercado» se veía negado por las prácticas nacidas de esa desregulación.

La invocación liberal de la «razón de la competencia» se ha conjugado con medidas proteccionistas desde mucho antes de Trump; y el mito del flujo sin barreras solo se da plenamente en lo que hace al capital: los muros ya efectivos y los cierres de fronteras han dejado claro que el principio no se aplica a las personas, así como, respecto a la información, la evolución de internet ha desmentido las ilusiones iniciales de navegación sin controles. En la misma línea, leyes favorables a las grandes corporaciones audiovisuales han impuesto una concentración cada vez más piramidal. Y respecto a la actitud hacia la cultura, así se expresaba el escultor Richard Serra: «Si pudieran, la destruirían.»

Esta actitud fue detectada, hace ya muchos años, por P. A. Baran y P. M. Sweezy en su análisis del capitalismo americano. Si ambos investigadores constataban el imperio exclusivo de modelos de clase media en una escuela que reducía «el intelecto del niño a una idealización», Ernest Mandel ha explicado cómo, en el capitalismo tardío, la educación superior se

subordina a criterios de rentabilidad en un mercado en el que aquellos modelos maquillan la proletarización del trabajo intelectual: cuanto más baja el precio de la reproducción de las capacidades, integrándose estas en la esfera de la producción y la circulación mercantil, «más profunda se hace la división del trabajo en las ciencias, acompañada inevitablemente por una superespecialización y una "idiotez experta" cada vez mayores».

No es de extrañar, pues, que las encuestas sobre la comprensión de películas en Estados Unidos ofrezcan resultados desoladores; las conexiones que no son lineales y explícitas pasan desapercibidas o se entienden mal, por lo que los productos se amoldan a una mentalidad infantil que ellos contribuyen a perfilar. Ya Mankiewicz decía: «Nosotros –Hollywood– creamos una clase media idiota...»

Diagnóstico en el que después han abundado P. Watkins o M. Duras hablando, respectivamente, de «la monoforma de los medios de masas audiovisuales» y de los *films de la bêtise* (un «cine cuantitativo» según los modelos de la simpleza viril y el provecho capitalista, añade Duras). A todo lo cual se refirió también Vidal-Beneyto: «solo importa el éxito económico, y este se prepara y se produce con independencia no ya del valor de las obras sino de la preferencia de los públicos, ya que estos se construyen mediante una estrategia de polarizar la oferta en torno de un número limitado de productos (...), de concentrar en ellos una publicidad masiva y de poner a su disposición un sistema de distribución agresivo, dirigido no por especialistas culturales, sino por expertos en gestión empresarial».

*

Sin duda, Trump es el paradigma de esa zafiedad (a ello se refiere E. Traverso cuando explica sus disimilitudes respecto al fascismo de entreguerras: «Trump no es el jefe de un movimiento de masas; es una estrella de las pantallas de televisión»). Pero ya con Thatcher, además de la desregulación financiera, hubo un recorte del presupuesto de cultura tan drástico que estuvo «a punto de provocar la extinción de la industria del cine británico», según explica R. Gubern. A su vez, Reagan favoreció a las grandes productoras de corte televisivo hasta consolidar y blindar su dominio irrestricto en la distribución mundial. Algo a lo que se enfrentó

sobre todo Francia, donde la crisis de la Nouvelle Vague no significó el fin de las iniciativas en favor de un cine de autor.

Para entender realmente lo que se debatía en el emerger de la ola y en su resaca es interesante relacionar un film inaugural del nuevo cine, *Paris nous appartient*, rodado por J. Rivette en 1958 y estrenado en 1961, y el film *Mourir à trente ans*, de R. Goupil, expresivo de la atmósfera anímica de principios de los ochenta.

Las dos películas se sitúan en una perspectiva crítica de izquierda, en el segundo caso bajo una forma documental, y en el primero con una ficción de acentos oníricos y un telón de fondo alusivo al compromiso artístico y militante de la juventud parisina de la época. Pero lo curioso es que, de las dos películas, la anterior al 68 es la que presenta un tono más crepuscular (el adjetivo es de Deleuze). Los protagonistas de *Mourir à trente ans* encarnan acciones y procesos que no tuvieron la continuidad esperada pero que no acabaron en capitulación, al tiempo que muestran el cambio de clima a través de su reflexión acerca de suicidios como el de Michel Recanati (representante del movimiento de bachilleres en el 68 y, enseguida, miembro de la dirección de LCR). *Paris nous appartient* sugiere que el afán de investigar un presunto complot a partir de un suicidio puede precipitar aquello que esta visión denuncia; sin embargo, el carácter paranoide de esas profecías de autocumplimiento no es óbice para que lo que el film denuncia coincida bastante con lo que ha acontecido: el triunfo de la «eficacia», la «persuasión» que induce a entrar en el «engranaje», las fantasías que crean una segunda realidad entre lo crítico y lo autojustificativo...

Por otra parte, que una obra inicial de la Nouvelle Vague tenga esa contigüidad con el final es altamente significativo. Lo que nace como nuevo cine lo hace impregnado del clima de un fin de época, por lo que alberga una contradictoriedad que obliga a que la crítica sea de doble corte, hacia ella misma y frente a actitudes como la que anuncia el director de teatro alternativo en ese film: «se empieza a hacer concesiones y ya no se para».

Deleuze se hace eco de esas reversibilidades cuando dice que el fracaso de las revoluciones no exime de la exigencia de ser revolucionario; y eso también se ve cuando M. Foucault valora la presencia de «una izquierda no tradicional» y relaciona su actividad intelectual con luchas como la de las prisiones; a lo cual, empero, añade el lamento de que parte de esa izquierda

se deslizara hacia el terrorismo, a partir de la consideración de que esa deriva indica cuán difícil ha pasado a ser enfrentarse a la «hipnosis» del poder en un terreno que no sea el suyo; pues el terror es un «mecanismo fundamental de la clase dominante» e impone una lógica opuesta a toda emancipación.

A su vez, Félix Guattari expresó su constatación de un reflujo en *Les années d'hiver, 1980-1985,* libro que nos confronta al «cinismo» posmoderno, a *«les huiles goudronneuses du reaganisme»* y al «retorno del bastón reaccionario». Sin embargo, ese clima invernal no impidió que tanto Guattari como R. Goupil apostaran por la risa movilizadora representada por Coluche, un payaso que removió las aguas de la República Francesa optando a la presidencia en 1981, si bien entonces se retiró después de ser objeto de violentas presiones y campañas periodísticas.

*

Quizá en ese abandono latía también una mínima esperanza de que la elección de F. Mitterrand significara una reactivación de un socialismo no entregado; pero la esperanza duró poco: cuando la izquierda revalidó la victoria en las legislativas de junio de ese año, los ministerios clave fueron a parar al ala derecha del PSF, cediéndose al PCF carteras marginales en un claro intento de integrar al movimiento obrero en una política de austeridad. En cualquier caso, la obtención de amplio apoyo en los sondeos de las presidenciales por un cómico que ridiculizaba a los políticos y a la policía, indicaba la renuencia de muchos a alinearse con el coro de voces oficiales, a la vez que mostraba que el malestar tenía ahora un carácter difuso, manifestándose más a la contra que en la apertura de nuevos caminos.

Ese malestar estallará en los años 2002 y 2003 cuando J.-M. Le Pen supere al candidato socialista, L. Jospin, en la primera vuelta de las presidenciales, y triunfe el No a un texto constitucional europeo marcado por la omnipresencia de la palabra «mercado» y por la relegación de la cultura y de los principios de solidaridad y protección social.

Sin embargo, el salto adelante del Frente Nacional no se produjo en ese momento, sino en el segundo septenio de Mitterrand (1988-1995). Fue entonces, en 1995, cuando el trasvase de electorado obrero a la extrema derecha pasó del 16 % al 27 %; mientras que en las elecciones de 2002 el

voto al conjunto de la izquierda fue de más del 43 %: lo significativo en 2002 fue el rechazo del 54 % de los inscritos a los candidatos que podían formar una mayoría, como en 2003 lo fue el peso del voto joven en el No al proyecto de Constitución europea. Por otro lado, la abstención ha ido en aumento desde los ochenta; años en que –según A. Bertho– la *banlieue* se constituyó como un lugar segregado donde dejó de haber identificación con los valores republicanos franceses.

También en otros ámbitos –así en el Soho neoyorquinohubo testimonios de una relegación de las sensibilidades y las experiencias críticas en favor de una naciente «gentrificación». Y ello al tiempo que se disipaba la identidad obrera: ya no era posible un final como el de *Rocco e i suoi fratelli,* donde L. Visconti introduce una relativa esperanza en la conversación (en la hora del bocadillo) entre el hermano pequeño y Ciro, el hermano más crítico con los valores de clan, trabajador de Alfa Romeo.

Si alguien pudo creer que la «sociedad de consumo dirigido» (H. Lefebvre) diluiría la polarización mediante un ensanchamiento de las capas medias, muy pronto, en los noventa, esa ilusión quedó desmentida por la inestabilidad asociada al descontrol financiero y a la hipertrofia crediticia. Un informe de la OCDE de 2019 muestra cómo en los últimos años ha habido un estrechamiento de la franja intermedia y un aumento de la baja. Pero lo que Mankiewicz veía como valores de idiocia (y ahora es el momento de completar la frase citada antes: «Nosotros creamos una clase media idiota, pero esta clase crea idiotas») no deja de corresponderse con lo que A. Deneault llama *médiocratie*. Y ello por el entumecimiento de roles y patrones incontrastables.

A eso respondió Foucault a principios de los ochenta, situándose muy lejos del cliché que lo identificaba con la muerte del sujeto. Así, por ejemplo, en sus trabajos últimos, orientados hacia una moral no codificada sino construida en la «forma» de un sujeto en proceso a partir de relaciones diferenciadoras, Foucault dice que la cuestión no es acotar una identidad que se traduzca en una literatura gay, sino ensayar «un devenir gay». No se trata de descubrir un ser cultural propio, sino de crear una cultura potencial, un modo de vida que aún no es pero que ya puede ser fecundo en cuanto libre despliegue de lazos y opciones.

Asimismo J. Rancière, más tarde y de otro modo, desarrolla la perspectiva de una subjetivación relacional y atribuye el *impasse* en la

reflexión política al hecho de que el sujeto se identifique «con la manifestación de lo *propio* de una comunidad», oponiendo a esa presunta naturalidad la configuración de un espacio común en el que opera el disenso. Análogamente, en sus textos sobre la política y sus márgenes, Rancière presenta lo que llama *«les penseurs de la fin»* (fin de la política, fin de la historia...) como la falsa ilusión de un centro que encarnaría aquel espacio que se creía no dividido, para constatar enseguida que lo que sustituye a lo político presuntamente superado es el retorno de lo arcaico y del odio prepolítico. Entonces era *«La France pour les françaises».* Y hoy lo mismo, solo que con Marine Le Pen en lugar de su padre y con un barniz como el que en Italia dio al neofascismo una imagen de centroderecha, mientras S. Berlusconi emergía como proyección de los sueños más groseros de *l'homme moyen*.

Eso, hoy, forma parte de lo que Deneault ha denominado «extremo centro». Expresión exacta por cuanto apunta a la doble vertiente agresiva y tipificada del modelo neoliberal. Trump es la cara grosera de ese orden y Macron la cara aséptica; pero ambas imágenes se inscriben en un mismo orden de dominio. Que es, a la vez, extremado e insípido. Y que despersonaliza a la vez que invoca la persona, del mismo modo que destruye a la clase media que sacraliza.

La socialdemocracia no se ha planteado qué responsabilidad ha tenido su tolerancia hacia ese régimen fraudulento en la deriva de los votantes hacia la derecha o la abstención. Antes que aplicarse un correctivo, las voces del socialismo adosado al liberalismo se han amparado en la descalificación ajena. Si en 2003 se anatemizaba a los antimundialistas sin tener en cuenta la plurivocidad del término «globalización», hoy, después de que la supeditación de los gobiernos a «los mercados» llevara a la irrupción de las multitudes en las plazas en 2011, se simplifica la nueva realidad política blandiendo la confusa noción de «populismo» y poniendo en ese mismo saco a formaciones que están por los derechos de las minorías o por la libertad sexual, y a Trump y su equipo de tiburones de Wall Street y de integristas, ninguno de los cuales vacila a la hora de entenderse con sus amigos (la ultraderecha europea y la curia retrógrada del Vaticano), así como todos coinciden en los enemigos a abatir (el feminismo, la escuela y la sanidad públicas, el respeto del medio ambiente, la regulación laboral y financiera...).

*

Guattari actuó como nexo entre las actividades que prolongaban la transformación de la clínica o de las relaciones intersexuales en Francia y la continuidad de las revueltas en una Italia donde el 68 duró más de una década. En la recesión económica iniciada en 1973 las ocupaciones de fábricas convivían con atentados fascistas que tenían como efecto un endurecimiento legal y policial sobre los movimientos de la nueva izquierda. En ese marco de contestación hubo imaginativos métodos de rechazo a los principios imperantes de organización del trabajo y de la vida; pero la división, y también el activismo de gratificación inmediata, acabaron siendo límites insuperables.

Cuando se habla de esos años (el ápice fue, en septiembre de 1977, un encuentro en contra de la represión celebrado en la Bolonia del PCI y que congregó a unas 80.000 personas de izquierda radical), se piensa en los secuestros de las Brigadas Rojas; pero hay que recordar que al lado de esto proliferaron iniciativas –como ha explicado D. Giachetti– en respuesta a «todos los problemas de la vida diaria», de los que se hacía eco una amplia red de «radios libres»; y también que, en el ciclo 19601980, hubo un centenar y medio de muertos por acciones de la policía o la extrema derecha. Lo cual no es un eximente respecto a lo que ha permitido que los *media* identifiquen el 77 italiano con el plomo: en una escalada donde manda la efectividad de lo brutal no podía ganar sino el Estado; y, efectivamente, el punto final del ciclo fue el asesinato de Aldo Moro en 1978, con la subsiguiente oleada de detenciones y despidos de 1979.

En este año, el largo conflicto de la Fiat de Turín –cuyos trabajadores estaban representados por un sindicato unitario de delegados, la FLM– fue un pulso que culminó en una prueba de fuerza de Agnelli, propietario de la empresa y de varios medios de comunicación. A los pocos días de verse obligado a firmar el convenio, Agnelli despidió a más de sesenta obreros por «terroristas». Solo cinco de ellos fueron condenados, y los despidos fueron considerados improcedentes por el carácter genérico de las acusaciones, pero la respuesta a la readmisión forzosa fue inmediata: envío de nuevas cartas de despido, hasta pasar de catorce mil en 1980; todo lo cual redundó, al fin, en la caída de veintitrés mil empleados en el «paro remunerado».

También en España el ciclo de movilizaciones fue largo, por coincidir con la agonía del régimen franquista y la llamada «ruptura pactada» –claro oxímoron–. Especialmente en el cinturón industrial de Barcelona y en el País Vasco –donde hubo nueve estados de excepción en trece años– las huelgas locales o generales fueron incontables. Sin embargo, los Pactos de la Moncloa de 1977 marcaron una inflexión, a pesar de que hubo importantes manifestaciones y paros en protesta por los topes salariales y por la posibilidad de reducir plantilla en caso de que los trabajadores lograran romper esos topes inferiores al nivel previsto de inflación. El hecho de que la patronal intentara aplicar tales medidas a los convenios anteriores, es un índice de que la correlación de fuerzas era hasta entonces favorable a las organizaciones obreras y a los partidos de izquierda; pero el cambio de tendencia se manifestó en el acuerdo que con el beneplácito del PSOE y el PCE se sumó al pacto social y que convertía la «reorganización» de las fuerzas del Estado en una burla, dejándolas casi intactas. No en vano Felipe González se autopresentaba como «un referente tranquilizador». Y Santiago Carrillo (que en su vejez recibió toda suerte de honores de parte del poder fáctico) fue un apagafuegos aún más eficiente por su mayor incidencia en los movimientos sindical y ciudadano.

Así se vio cuando el PCE y la dirección de CC. OO. preconizaron una política de pasividad casi masoquista ante la violencia de la policía y la extrema derecha, por ejemplo cuando en 1977 la Coordinadora de CC. OO. instó a no secundar las movilizaciones en respuesta a la muerte de cinco manifestantes en la semana por la amnistía en el País Vasco, o cuando en ese mismo año el PCE se afanó en demostrar su poder de control sobre las huelgas que siguieron al asesinato de los abogados de Atocha (F. J. Sauquillo, L. J. Benavides, S. Holgado, Á. Rodríguez, E. Valdevira). Resulta imposible establecer un número preciso de personas heridas gravemente o muertas por agresiones fascistas y por disparos, golpes o torturas de la policía franquista, que devino, sin depuración alguna, la policía de la democracia; pero fueron centenares. Y la batalla contra este terror imbricado en el Estado fue una piedra de toque importante para medir la fuerza de resistencia y de exigencia democrática, en el momento en que la iniciativa pasó a la derecha victoriosa en las elecciones (bajo un nombre, UCD, que por supuesto apelaba al centro).

Después del 1 de marzo de 1979 las espadas seguían en alto: la diferencia

de votos reales era mínima y las municipales de abril patentizaron, aún, la potencia de movimientos populares que habían sido decisivos en el descalce del régimen y en la victoria de la izquierda en Catalunya en el 75; la presencia de la izquierda radical en los ayuntamientos –en una proporción mucho menor que en las luchas de barrio o de pueblo– fue el canto del cisne previo a la crisis de estas organizaciones, cuyos dirigentes eran tentados continuamente por los partidos institucionales faltos de cuadros. Un dato significativo fue el paso de los 5,7 millones de trabajadores en huelga de 1979 a los 2,2 millones de 1980.

Asimismo, que la ofensiva había cambiado de lado se mostró en las elecciones al Parlamento catalán, donde la actitud vacilante del PSC y el PSUC contrastaba con la intervención muy activa de la patronal en pro de CDC en una campaña cuyo sesgo personalista favoreció a Jordi Pujol. Por otra parte, la Constitución jugó ese papel de freno y congelación que según F. Lassalle es propio de toda Carta Magna (a pesar de que movimientos como el feminista o el juvenil contestaron activamente sus restricciones). La deriva enloquecida de ETA contribuyó no poco a que la naciente democracia se recondujera por sendas cada vez más encajonadas, y esa angostura se acentuó tras el golpe del 23 de febrero de 1981. El resultado fue una realidad muy alejada del edulcorado relato oficial, siempre olvidadizo de aquellos que lucharon y perdieron la vida[1] por la libertad y por una sociedad muy diferente de la que advino.

*

En el terreno cultural, el cambio de tendencia se manifestó en una legión de eslóganes, muchos de ellos ubicables bajo el logo de «posmodernidad», mientras otros se inscribían en una mitología que venía de antes, de cuando Zbigniew Brzezinski habló de «era tecnotrónica». Al mismo tiempo que proliferaban *malls* cada vez más grandes (según V. Verdú, se construyeron más de 16.000 en la América de los ochenta), se sucedían fórmulas que oscilaban entre lo profético y lo publicitario por mor de irradiar un fetichismo como el de los centros expositores de novedades; rótulos acuñados por sociólogos como J. Rifkin («La era del capitalismo cultural»), Alvin Toffler («La tercera ola»), M. Castells («La era de la información»), R. Sennett («La cultura del nuevo capitalismo»)... Incluso U. Beck, que ha visto que «el posmodernismo ha prolongado viejos hábitos de pensamiento

más allá de sí mismos», tiene su cliché: estamos en una «segunda modernidad» marcada por la atomización.

El nuevo derrotero fue marcado por Daniel Bell al propulsar el rótulo de «sociedad posindustrial»; formulación que E. Mandel criticó por considerar que esta es una fase del capitalismo –después de la de libre mercado y la monopolista– en que todas las ramas de la economía están industrializadas, por mor de una necesidad de innovación tecnológica que fusiona ciencia y producción a la vez que aboca a fenómenos como la obsolescencia programada o «la crisis de la universidad».

No es baladí que el bestseller anterior de Bell anunciara «el fin de la ideología»: ya se aplanaba el terreno en el que Fukuyama iba a elaborar su versión liberal del hegelianismo kojeviano, liquidando la historia como lucha, anatemizando la poca disposición al esfuerzo de quienes pretenden acogerse a ayudas, y superponiendo lo contingente y lo axiológico de un modo imposible de entender si no se abraza el *parti pris* de que parte esa perspectiva.

Esta proyección ideológica (expresada burdamente por Herrnstein y Murray, pero implícita en todo el corpus neoconservador como única posible justificación de su acentuación de la desigualdad) acaba siempre remitiendo a la idea de la superioridad intelectual o racial del norte blanco y puritano. Una de sus bases irradiantes –como ha explicado J. Fontana en *Por el bien del imperio*– han sido las fundaciones financiadoras de *think tanks* y «revistas de impacto»; otra, la (con)fusión entre los centros ejecutivos de la política regida por la idea de la autorregulación de los mercados –es decir, la desregulación– y algunas universidades privadas, beneficiarias del apoyo de *lobbies* que tienen a sueldo a periodistas y también a profesores prestigiados por revistas cerradas al pensamiento crítico. Así, por ejemplo, L. Summers fue presidente de la Universidad de Harvard antes de devenir un responsable de la crisis por sus medidas desreguladoras como secretario del Tesoro de Estados Unidos; Lee Raymond organizó una campaña contra el protocolo medioambiental de Kioto sobornando a articulistas a cuenta de ExxonMobil antes de dirigir el *think tank* American Enterprise Institute...

También conviene explicar quién es Brzezinski, siempre citado en «los panegíricos de los vendedores de las tecnologías de la información» (A. Pasquali) como uno de los primeros en loar la importancia del

«conocimiento»: exdirector de la Trilateral, ha sido inspirador de medidas agresivas de diversos gobiernos en Afganistán, Irán e Irak; también hizo de mediador en la relación entre Reagan y Juan Pablo II, polaco como él. Asimismo, el gurú del bit, N. Negroponte, se ha dedicado a presentar la «nueva era» como una época de «descentralización» y «armonización» en los *think thanks* de partidos tan descentralizadores como el PP de Aznar, justo antes de que el descontrol financiero y la sucesión de burbujas propiciadas por ese neoconservadurismo abocara a un mundo tan armónico como el de la recesión de 2008.

*

Se entiende, pues, que F. Jameson haya presentado «nuestras representaciones defectuosas de una inmensa red de comunicación y computación» como «una figuración distorsionada de algo más profundo, a saber, el sistema internacional del capitalismo multinacional de nuestros días», y esto en el marco «posmoderno» de una reducción del mundo a una lámina sin profundidad. En esa «superficie brillante» ha alcanzado pleno cumplimiento la idea de convertir Las Vegas en modelo apuntada por L. Venturi en su libro-manifiesto. En efecto, si la asepsia espectacularizada de Las Vegas, con sus réplicas *kitsch* de imágenes de Venecia o de Egipto, es el epítome de la «posciudad» que sustituye la vida real por representaciones eclécticas, ese urbanismo de entretenimiento tiene claras asonancias con las ciudades Disney en California, Florida, Francia o Japón. Recordemos que el primer Disneyland fue diseñado por los *imaginativos* de la firma, al no encontrarse ningún arquitecto cuyo sello no interfiriera en la transmisión de ese espíritu destinado a vender felicidad. Pues bien: en la época de los parques y *malls* que parecen no tener límites, el aire de familia que Disney buscaba entre el primer parque californiano y su serie televisiva y el Hollywood cercano ha hallado finalmente su estilo constructor en los arquitectos posmodernos: Michael Graves o el mismo Venturi no solo han sido artífices de los parques Disney de París o de Orlando; también han levantado urbanizaciones pasteurizadas como Burbank o Celebration, cercana esta al Disney World de Orlando. Ciudades que no son ciudades sino espacios cerrados, codificados y poblados de facsímiles de toda suerte, a menudo tan espectrales como los de EUR.

Ya Guy Debord percibió que la liquidación del espacio urbano era concomitante a la liquidación del tiempo histórico, confluyendo todo ello en la mercantilización general del «espectáculo integrado»; pero, así como las tentativas situacionistas se proponían *«élargir la part non médiocre de la vie»*, los movimientos que se apropiaron de las plazas hicieron reverdecer el espíritu de encuentro inherente a estas. Inútil pretender añadir el fin de la ciudad a otros pretendidos finales: Londres y París seguirán existiendo a pesar del Brexit y de la familia Le Pen. Ahora bien, cuando se cede a la mimetización acrítica de lo procedente del centro del imperio, hay que saber que ese orden mundial, tanto en su brazo armado como en su versión lúdica y maquillada, representa lo contrario del cosmopolitismo urbano secularizado.

Lo que dice y hace Venturi, según su idea de que «los americanos se sienten incómodos sentados en una plaza» en lugar de «estar trabajando» o «viendo la televisión con la familia», se corresponde con la reducción de la ciudad a una marca o logo; ciudad de realidad evanescente a fuerza de eventos según el modelo de las grandes exposiciones y de los parques que imitan la estructura radial de estas. Un caso ejemplar es la Expo sevillana: primero, un festival de parques temáticos; luego una ruina; y de nuevo parque, ahora tecnológico, entre espacios desolados y abandonados.

Otro ejemplo: la «restauración» del teatro de Sagunto por Aldo Rossi convirtió la ruina en una imagen en el peor sentido, en una escenografía de un teatro antiguo sin rastros de lo antiguo pero a punto para festivales turísticos. De lo histórico a lo icónico: así podría resumirse el devenir de este teatro.

Y también son una imagen las casas «de estilo» de Rossi en el entorno sin variaciones de Celebration. Viendo la alta demanda de compradores de esas casas-modelo en urbanizaciones donde parece no poder hacerse otra cosa que estar ante una pantalla o sobre un cuatro por cuatro, cobra sentido una exclamación que leí en *À nos amis*, del Comité Invisible: «¡Qué desierto humano ha tenido que crearse para hacer deseable la existencia en las redes sociales!» Frente a las *technoburbs*, las C.I.D. o las *hedge cities*, los autores de ese libro anónimo vindican la «fecundidad de la calle» como lugar de puesta en común de la resistencia al nihilismo.

*

También Rancière –a pesar de su lejanía respecto a ese Comité– reformula la idea de participación democrática como «invención del sujeto imprevisible que ocupa la calle». Y Judith Butler, aun en otro registro, valora las concentraciones y ocupaciones de las plazas (Tahrir, Puerta del Sol...) no solo por la respuesta de los cuerpos frente a la precarización en el plano económico, sino también por la puesta en pie de actividades y tareas de apoyo mutuo que satisfacen necesidades de orden vital.

Así, Butler ha teorizado un «sentido de la relacionabilidad» que se activa en actos corporeizados que se oponen a la relegación de colectivos tenidos por «desechables» y cuestionan los supuestos del aparato estatal que regula el espacio público. Este tejido relacional se manifiesta en actividades que tienen una función expresiva y política: «la reunión es significativa más allá de lo que en ella se diga», remarca Butler, quien insta a reconocer «cómo cambia la política cuando la idea de derechos abstractos expresada verbalmente por unos individuos da paso a una pluralidad de actores corporeizados que ponen en escena sus proclamas, bien a través del lenguaje, bien por otros medios» (perspectiva que comporta un contexto de ciudad opuesto al modelo expresado por Venturi).

Sin embargo, Butler tiende a fetichizar «la performatividad de los cuerpos» en asamblea, dejando de lado –como lo muestra Valérie Gérard en un artículo de *Critique* de 2017– la tensión inherente a la constitución de «un nosotros» y cayendo en un *flottement conceptuel* muy visible en el uso de términos como «alianza» o «voluntad popular»; imprecisión, empero, también visible en las bases de su teorización general –las ideas de *agency,* de aparición..., siendo este último un caso particularmente revelador: se busca aparecer bajo una «cobertura mediática», lo que denota una relación con los medios extrañamente benevolente, pero que no sorprende en quien ha pasado a ser un «icono» de esos mismos medios.

En todo caso, dos pensamientos de matrices muy distintas –maoísmo del 68 en Rancière, movimiento *queer* en Butlercoinciden en ver un posible «nosotros» de contestación política, no como una manifestación de una comunidad afirmadora de lo propio, sino como una forma de acción heterogénea, no compacta, en proceso hacia lo que está por venir. Y a ello se refiere Patrice Maniglier en el número de *Les Temps Modernes* sobre el movimiento *Nuit Debout* (nacido en oposición a la *Loi de travail* del

gobierno Valls) y Marielle Macé en el citado número de *Critique* de junio-julio de 2017.

Este es un monográfico dedicado al pronombre «nosotros», y en él queda claro que ese término no es el plural de «yo». En lugar de la mismidad exclusiva del yo, de la seguridad autorreferencial, en «nosotros» hay identidad y no-yo. Hay devenir en el sentido en que, según explicaron Deleuze y Guattari, esta noción se sustrae a los esquemas lineales y de descendencia habituales en la historia. La posible superposición de «nosotros» se hace evidente cuando el término agrupa colectivos oprimidos («nosotros los negros», por ejemplo): la identidad se dilata y se mueve, entrando en confluencia con otras. Y eso ocurre incluso cuando se trata de una opresión nacional. Más que un «quién» o un «en» –un contenedor delimitado en términos identificativos– hay un «qué» heterogéneo pero también un «cómo» que delinea puntos de fuga. Lo originario y eterno se ve desplazado por una memoria proyectiva en función del presente, de modo que lo decisivo es adónde vamos. Así lo explica Macé: «la cuestión no es quién se es (...), sino quién se será si nos juntamos [*si on s'assemble* o *si on s'y met a plusieurs*]» como lo hicieron en la Place de la République los asistentes a una asamblea aglutinada por la decisión de no volver a casa, de quedarse en la plaza conviviendo, debatiendo, buscando una *puissance d'agir*.

Sin embargo, el adónde no es algo que se sepa de entrada. No se gana nada desplazando la referencia/pertenencia del origen a la meta. Y eso lo han visto militantes que han reflexionado sobre lo que había de ficticio en esa condición. La militancia fue una escuela de vida frente a la muerte; pero también era algo que llenaba falsamente los espacios de la vida. Igualmente, ahora, es engañoso creer en una solución mágica para todo cuanto nos desgarra. R. Goupil hizo esa reflexión en *Mourir à trente ans*, siendo por ello coherente que, comentando después el film, vilipendiara el cine político que nos dice qué debemos pensar. De lo que se trata es de «hacer cine políticamente», no «cine político», dijo asimismo Godard; y de este vale la pena recordar la asociación que establece en *Histoire(s) du cinéma* o en *Le livre d'image* –auténtico pensamiento en imágenes– entre espacios de pertenencia y fidelidad, como «patria» o «Estado», y un alud de imágenes de abuso, crimen o guerra.

En relación con eso, el posfacio que D. Bensaïd –camarada de Recanati y

Goupil en el 68 y después– hizo a un ensayo de A. Nouss que proponía un «mestizaje crítico», es un ejemplo de examen distanciado, pero comprometido, en torno al *topos* de la identidad. Repasando diferentes posiciones –desde las aporías del universalismo abstracto hasta el *mixage généralisé* de una multiculturalidad indiferenciadora–, Bensaïd valora la orientación *frontalière* de Nouss (un pasaje perpetuo entre culturas) como una vía que se aparta de la *clôture* protectora y apunta a un nuevo paradigma susceptible de responder a la crisis de emparejamientos como pueblo y frontera o nación y ciudadanía. Sin embargo, también recuerda críticas al «programa lírico» del mestizaje como la de A. Brossat, que denuncia la deriva hacia el consenso inherente a la idea de que *tout est miscible,* o como la de Aziz al-Azmeh, que ve en la celebración retórica de la alteridad incorporada un modo de domesticación poscolonial y un olvido del pasado.

En efecto, la apología del multiculturalismo como potaje donde todo se disuelve es afín a la uniformidad del mercado sin fronteras; además, el vértigo de la mezcolanza propicia la *revalorisation par défaut* de la pureza genealógica. Pero el poliformismo que defiende Nouss (a la vez forma y movimiento) es una defensa ante ambas cosas. Y aun valorándolo así, Bensaïd, por la sensibilidad adquirida en la praxis cotidiana, se pregunta cómo esa incesante desterritorialización/reterritorialización pasa de ser una deriva en la cresta de la frontera a una acción y unas mediaciones atentas a la situación de la población excluida (en el terreno escolar, espacial, simbólico, social...). La emancipación, constata, no es un placer solitario. Ahora bien: a la práctica política no puede dejar de acompañarle un repensamiento de conceptos en atención a las nuevas escalas espaciales, las transformaciones de un tiempo de desafiliación, la reconfiguración de los procesos socializadores, los cambios demográficos y de fronteras...

Asimismo, en el libro que dejó inacabado al morir *(Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise)*, Bensaïd constata los nexos entre la *«forclusion des horizons d'attente»* y «la retórica posmoderna», pero también constata que no hay otro mundo debajo de esa escena mediatizada. Hay que «trabajar en el seno de la contradicción». Como enseñó Benjamin, la potencia de la utopía es inmanente a la cotidianidad, y solo germina si se afronta la impotencia que ahí se manifiesta: es una dialéctica paralela a la que piensa identidad y diferencia en tensión.

De tan poco sirve ampararse en la novedad del siglo XXI (cuyos altavoces camuflan viejas sevicias bajo el halago del presente) como convocar fantasmas de un sujeto desvanecido. Para volver a hacer de la política un *art du retournement* hay que afrontar este escenario sin reproducir sus mecanismos de pensamiento. Y esto significa, de entrada, no idealizar, como por ejemplo lo hace Butler (en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 2015) cuando elude lo disgregante de la asamblea e hipostatiza la vulnerabilidad común de los cuerpos como base de las alianzas.

Hay dos variantes posibles en la tendencia general de la época a la reversibilidad. Una es que lo precario o constreñidor se invierta en lucha efectiva, lo cual exige asumir la realidad sin embellecerla; y otra, que lo que nació como impulso emancipador recaiga en las condiciones de sujeción por mantener una lógica mediática, es decir, buscando adhesión y priorizando el efecto por encima de la coherencia.

*

Esta lógica es aquella por la que F. Jameson identifica el posmodernismo y el capitalismo tardío. Y, sin embargo, también él participa de un «americanocentrismo» (H. Meschonnic) que tiende a lo publicístico. La revolución artística del siglo XX fue expresión de una crisis que no podía encontrar salida exclusivamente en el plano cultural: este despliegue era indisociable de una expectativa de *changer la vie* en sentido amplio, y solo podía mantenerse fecundo uniendo *poiesis* y recepción de modo que el artista saliera de su mismidad y el público fuera algo más que público: agente activo, organizado.

Tal era la encrucijada en los setenta: la negación pierde sentido cuando sus gestos deben acentuarse en progresión infinita y, a la vez, no pueden salir de los límites de su esfera, especialmente cuando la institucionalización y la profesionalización son algo consumado desde hace mucho. Es fácil que entonces el gesto se haga rígido o ceda a la evanescencia y se convierta en gesticulación. Al afán por salir de esas vueltas de tuerca obedeció la fortuna de la liviandad asociada a la etiqueta «posmoderno». Se puso de moda el adjetivo «lúdico», así como las fórmulas subjetivas del periodismo-ficción (T. Wolfe). J. Baudrillard puso en circulación su teoría del «simulacro»; de ahí partió el arte de la

neosimulación de J. Koons, en una clara deriva de la estética a la mercadotecnia. Y todo ello en el olvido de la seriedad que pueden tener el juego y la ligereza, según lo explicara Nietzsche.

Mucho antes de la «posverdad», en una entrevista de 1981, Baudrillard decía: «nada tiene consecuencias (...). Ya no estamos en un mundo en el que se pueda oponer lo verdadero a lo falso». Sin embargo, en *De la séduction* (1984), él mismo introducía la plurivocidad del concepto «lúdico»; en relación con lo cual hay que distinguir de nuevo dos lados en la reversibilidad: en uno está el juego que se opone a la regularidad del trabajo pero que no deja de pertenecer al ámbito de las relaciones de sentido, relaciones sociales, regladas, en las que por tanto cabe una transgresión; y el otro lado es el del «universo lúdico» de la «seducción fría», en el que prima lo circular (cerrado) y la inducción a circular (enganchados todos a las redes).

Este es un universo curvo, sin líneas de perspectiva más allá del testimonio que la terminal o el grupo recibe de sí mismo. En él, dice Baudrillard, «se juega a hablarse, a oírse, a comunicarse», pero todo es un «pacto de simulación»; lo importante es la función fática, «el contacto por el contacto», no existe relación ni transgresión, sino conexión y autoseducción. Si en Foucault hay vindicación del placer y reclamo del sentido de la realidad, aquí se desvanece esa o cualquier otra dialéctica; todo es norma y nada lo es. «En el espacio del discurso es la polaridad de los términos, de las oposiciones distintivas, lo que regula la aparición del sentido. (...) Con el 0.1 de lo binario o lo digital, ya no se trata de una oposición distintiva, de una diferencia regulada. Se trata del bit, la menor unidad de impulso electrónico, que ya no es una unidad de sentido, sino una pulsación que informa de su procedencia. Eso ya no es lenguaje, es disuasión.»

En el mismo sentido se ha hablado de «disuasión» en referencia al núcleo lúdico de Las Vegas y del mundo Disney; un núcleo paradójicamente duro y recursivo en su promesa de lo contrario, como lo es la fijación de los detalles de la vida en las urbanizaciones clónicas en que todo está programado. No en vano algunos de los últimos libros dedicados a la noción de posmodernidad identifican esta con el incesante retorno de lo mismo; otros autores como Lipovetsky simplemente admiten que se

equivocaron con ese concepto y lo sustituyen por otros como «hipermodernidad» o «era del vacío».

Pero nadie está más lejos de lo apocalíptico que Baudrillard o que Lipovetsky. También lo estaba Lyotard cuando en 1979 introdujo la idea de posmodernidad en un informe sobre el saber en la sociedad informatizada; lo que no le impidió decir que «en esta transformación general» el saber circula en forma de cantidades de información cuya unidad es el bit, y que eso propicia que lo no traducible a ese «lenguaje de máquina sea dejado de lado en beneficio de lo vendible».

El propio Rancière huye de la figura anatemizada del intelectual renuente a las tecnologías cuando polemiza con R. Debray, al asimilar este la característica imagen televisiva a una propiedad del tubo catódico («la imagen tiene aquí su luz incorporada. Ella se revela a sí misma», como el Dios spinoziano), y cuestiona la traslación de efectos éticos o estéticos a partir de una característica de un dispositivo técnico. Sin duda, algo de eso hay en lo que hace Baudrillard al identificar el bit y una disuasión más acá del sentido. Y, sin embargo, son innegables las diferencias en el *tempo* y las calidades de la imagen entre el flujo de la comunicación y lo que seguimos llamando arte (por ejemplo, entre un espacio televisivo dedicado a la costa lisboeta y las imágenes del inicio de *Dans la ville blanche,* de A. Tanner, cuando B. Ganz llega a Lisboa: una yuxtaposición que dos grabaciones sucesivas en una cinta de vídeo me depararon por casualidad).

«Todas las imágenes sirven para vender algo», dice el fotógrafo O. Toscani, al intentar aproximar sus imágenes publicitarias a la provocación que él identifica con el arte y según la cual Goya o Picasso «no hicieron otra cosa que provocar». Para negar esta frase, basta recordar algo que contó Dominique Chatou en el mismo máster en que se visionó la yuxtaposición azarosa de imágenes de Tanner y de turismo televisivo: Hitchcock estuvo años dándole vueltas a un plano que logró plasmar en *Vértigo*. Evidentemente, lo que mueve a realizar ese esfuerzo no es la lógica pragmática del vendedor, que sí aparece, en cambio, cuando Toscani logra que se hable de una empresa de ropa mostrando desnuda a una mujer enferma y esquelética. Pero hay algo más. «Las imágenes del arte producen un hiato [*écart*]», ha dicho Rancière. En y por esa distancia se ensamblan imaginación y realidad, se establecen «nexos entre lo decible y lo visible», y «la alteridad entra en la composición de las imágenes»: el límite vivifica

lo fijado. Esa complejidad de estratos da a la representación su potencia significante. Y lo contrario de esto es el objetivismo que dice dar a ver todo, que niega la imposibilidad de que la imagen se fundamente ella misma, que oblitera la contigüidad de presencia y ausencia, como cuando los periodistas anunciaban la llegada de imágenes de la guerra del Golfo y ofrecían *«mises en scènes spectacularisés»* (Deguy). Pero el efecto es análogo cuando se desconoce la relación que puede haber entre imagen y realidad en un tema como la anorexia (Toscani). Y lo mismo sucede si, como ha acabado por hacer Baudrillard (de *Simulacro y simulación*, 1981, a *La guerra del Golfo no ha tenido lugar* o *La ilusión del fin*, textos de principios de los noventa), se pasa de describir la anulación de la realidad por la proliferación de imágenes a totalizar la dimensión de simulacro de la imagen, en una deriva propia de una cultura que es, toda ella, simulacro, y que por eso no puede ser sino una rueda que gira sobre sí –estamos de nuevo en una incesante vuelta de tuerca–: en cuanto «filósofo del simulacro», Baudrillard está condenado a rizar cada vez más el rizo buscando ser sorpresivo y satisfacer la expectativa, del mismo modo que los artistas entregados a esa comedia (el mismo Baudrillard lo dice así) cuyos directores de escena son galeristas y periodistas, no pueden sino repetir las gracias que han tenido éxito como valor de cotización.

*

La necesidad de disimular la recursividad y no dejar de seducir obliga a enarbolar algo nuevo y fácil: así lo que se etiqueta con el prefijo «pos». Alguien dejó en mi casillero de la facultad un anuncio de un taller de crítica de arte que apelaba a conceptos (?) como «era pospolítica», «posestructuralismo» y «poscrítica» con un lenguaje que escapaba a toda determinación, acercándose en cambio al tono de un surtido de eslóganes. No deja de ser divertido ver cómo Foucault, al ser preguntado por esas modas a que se le asimilaba, elude mencionar la noción «posestructuralismo», limitándose a decir que resulta difícil precisar qué fue el estructuralismo, que él no participó de esa «gran corriente de pensamiento formal» y que «modernidad significa muchas cosas distintas», así como en otros momentos constata que no se trata de fijar demarcaciones

y de buscar *formes bon marché,* sino de entender qué «actitudes» han respondido a las inercias fortificadoras de «la contramodernidad».

Sin embargo, Hal Foster sigue saqueando fetiches terminológicos de Foucault (un lenguaje que al fin este mismo vio como un obstáculo), así como malinterpreta a Lacan para hacer valer un «posmodernismo de resistencia» y no «de reacción». Igualmente, Craig Owens y otros insisten en aplicar al arte del siglo XX aspectos de la modernidad ilustrada como el mito del progreso, algo a lo que expresionistas, dadaístas o surrealistas se enfrentaron explícitamente. Y cuando se les hace ver que estos y otros artistas no se ajustan a su simplificación de lo moderno, ellos lo resuelven diciendo que eran artistas ya posmodernos. En cambio, cuando se muestran las incongruencias de lo que presentan como contenido distintivo, reducen ese *fourre-tout* a una mera denominación epocal, sin ver que esa atención al contexto debería aplicarse también a las referencias abducidas. El tomar de aquí y allá según interese y la confusión disfrazada de amor al ahora son dos caras de la misma moneda –y nunca ha venido más a cuento el símil monetario.

A fuer de reducir lo moderno a lo que les convenía, los adalides del posmodernismo han repetido aquel afán de *Überwindung* (superación de lo anterior) que Kraus o Loos percibieron y criticaron en H. Bahr. Y también hoy como entonces voces solventes han reiterado que lo que se presenta como una ruptura superadora no es tal, razón por la que el rótulo se usa cada vez menos fuera del ámbito que representaba Bahr: el de una crítica de arte que lo es todo menos crítica por su exposición en un escaparate. Ya Benjamin constató este carácter mercantil y autopromocional de la crítica, a la que por ello calificó de «medio detestable». En cambio, en lo que él o Wittgenstein representaban, había una deslegitimación de lo fetichizado.

De ello habló Lyotard en *La posmodernidad*, remitiendo el problema de la legitimación del saber y su transmisión al ámbito del poder y los circuitos comunicacionales, y confrontando esto y también el anterior modelo (en sus variantes idealista o emancipatoria) al trabajo de «deslegitimación» desarrollado por Wittgenstein, Broch, Musil, Loos... Empero, Lyotard reacciona a la situación en que la tecnología parece ocupar el lugar de la verdad y de la revolución, manteniendo una actitud que conserva esquemas del pensamiento crítico, pero sin cuestionar lo que presenta como un diagnóstico epocal –o, más bien, como una fatalidad de la que él se erige en

oráculo–, y envolviendo el producto con fetiches como «grandes relatos», aptos para adornar a quien quiera hacerse el entendido; en suma: un circo al cual Deleuze –contraponiéndolo a la escritura– se refería así: «...Viajan, se desplazan para hablar, no paran de hablar...»

*

Es mérito de Jameson haber identificado la posmodernidad con «el capitalismo tardío como tal»: este es, dice Jameson –a partir de la visión global de Mandel–, un capitalismo en expansión hacia la globalidad, de modo que ya no existe la relativa autonomía de la cultura respecto al «modo de producción» (lo estético queda abducido por la lógica mercantil y todo se inviste de un carácter estetizado).

Lo que se presenta como distintivo de la posmodernidad ya estaba antes, pero estaba en otra posición respecto al sistema económico y a su «clase dirigente». Por ello Jameson habla de «cambio cultural» y de una «pauta cultural dominante» que sirve como «modelo de periodización». Pero los problemas no se resuelven: ¿nos limitamos a introducir una designación de lo que hay o introducimos rasgos de estilo con valor comparativo después de decir que ya no hay estilos?; de acuerdo: pensemos dialécticamente en este marco, pero ¿de qué modo?, ¿volvemos al *Zeitgeist* de Hegel? ¿O introducimos una visión prospectiva por la que la disposición a explicar el pasado se oriente conforme a la exigencia de atender a lo significativo en el presente?

¿Cuál es el resultado de que lo cultural y lo económico sean uno? La totalización de la lógica de la publicidad, puesto que se trata de vender; o por decirlo con las palabras de Jameson: una ausencia de «distancia crítica», un «relativismo complaciente», una pérdida de «densidad»... A continuación de esto, empero, se dice que ese espacio es todo y que «la crítica desaparece como opción»; por tanto, ¿qué hacer sino ir puliendo esa foto? ¿Es realmente una foto de la época? ¿Qué hace ahí entonces Duchamp?

Podría parecer sorprendente que a un teórico marxista le ocurra lo que a Baudrillard. Pero ya no lo es tanto si vemos la deriva de Lyotard desde Socialismo o Barbarie hasta una lógica de exposición en el mercado.

¿Cómo no subsumirse en aquello que a todos les sirve para identificarte y que hace que tu nombre aparezca en el catálogo?

También Lipovetsky ha dicho que no hay alternativa. Pero ¿por qué, en lugar de acumular adjetivos dudosos («capitalismo artístico», «capitalismo leve»...) o fórmulas que solo son contraseñas («giro lingüístico», «giro icónico», «giro espacial»...), no se examinan en profundidad los autores decisivos en aquella transformación epistémica que no dejó de ver Lyotard al hablar de Wittgenstein? Este encarna la alternativa al modelo de certeza clásico poniendo el acento en el «armazón desde el que actúa nuestro lenguaje» y renunciando a un fundamento esencial. Aquí está la ruptura real; pero estudiar esto no es fácil; más aún: el modo en que Wittgenstein rompe las orejeras que fijan la mirada provoca irritación en los que están adheridos a las roderas de una especialización; en cambio, la terminología del discurso posmoderno se aprende rápido y halaga al emisor en cuanto miembro del club.

Lo que hoy nos desazona o desconcierta no deja de estar relacionado con problemas que han preocupado siempre al ser humano. Ha habido una nueva forma de concebir los diversos planos de esta realidad, una inversión en las jerarquías y los ángulos de enfoque, pero el saber científico-filosófico y el gran arte contemporáneo, desde hace más de cien años, apuntan a un mismo horizonte de complejidad. Sin embargo, el paso sucesivo al relativismo respecto de la verdad ha sido el desprecio por el conocimiento. Por otra parte, el desenlace de los momentos de confrontación política no ha favorecido el arraigo social de las nuevas perspectivas: la riqueza tensional de lo que se ha llamado «guerra de los treinta años» (de 1914 a 1945) acabó en un marco congelado (la Guerra Fría, el estalinismo...) y en la falsa calidez de la comunicación de masas. Y la inflexión de los años ochenta fue una modificación de la relación de fuerzas en un sentido de reflujo, igual que lo fue la segunda mitad de los años treinta.

Que lo realmente importante aparezca desdibujado, es prueba de que domina lo que anteriormente hemos visto como propio del periodismo. Pero no dejan de aparecer trabajos irreductibles a esa horma. En uno de ellos, *Que faire*? (2016), J.-L. Nancy revisa y altera la vieja pregunta de Lenin, constatando que algo «ya se está haciendo». Sí, lo están haciendo muchos y en muchos lugares, con iniciativas que van a la raíz, es decir, son radicales. Por tanto, hay que invertir la pregunta: ¿hacer qué?

Hacer justicia. Justicia también a aquello de lo que hablamos (frente a la práctica de subirse a las espaldas de autores que arrostraron riesgos liquidándolos con tópicos). «Un trabajo de pensamiento que es acción», dice Nancy, sabiendo que la justicia no descansa en un fundamento y que la acción no dispone de referencias. En este punto, sigue Nancy, la civilización afronta «su propia paradoja» representada por diferentes caras del nihilismo, siendo la más avasalladora el «fundamentalismo económico» y la «fe en una expansión técnica ilimitada». Tales patrones tienden a «una equivalencia general de todas las cosas»; lo cual, a su vez, suscita una necesidad de compensaciones propiciadora de otros fundamentalismos (religiosos, biologistas...). Frente a ello Nancy, sin desconocer la labilidad del término, apela a *l'esprit* como condición «no explotable»: «existir, salir de sí (...), estar en el elemento del sentido».

Por emancipadora que pretenda ser, ninguna acción se sustrae al yugo si no deviene un desarrollo dotado de sentido. Y eso representa convertir el «¿qué hacer?» en un «¿cómo hacer?; algo que ya aparecía en los films de Tanner referidos a Jonás, personaje que en *Jonas qui aura 20 ans en l'an 2000* (1976) encarnaba la posibilidad de un mundo nuevo, y en el segundo film –desvanecida la promesa revolucionaria– preguntaba «¿qué hacer?»; a lo que una figura paterna (en el sentido del «nombre del padre» lacaniano) responde: hacer bien lo que hacemos, entregarse a la tarea no *comme ça* sino *comme il faut*.

*

Mandel considera «la creencia en la omnipotencia de la tecnología» como «la forma específica de la ideología burguesa en el capitalismo tardío», ejemplificando *(comme il faut)* la exigencia de Marx de un análisis extendido a una realidad global. Barthes ha otorgado alto valor a esta exigencia, así como Blanchot ha valorado que la escritura de Marx aúne múltiples lenguajes, desde el saber «sometido a revisión» hasta la urgencia de la «decisión de ruptura», siendo esta una llamada por fuerza «excesiva».

Ese exceso se asocia a otra exigencia, si bien al fin ambas acaban siendo la misma. Una exigencia vital. La voluntad de conocer y de interpretar los nexos remite al deseo que Hölderlin expresaba en las cartas a su hermano:

«vive bien», y esto obliga a aspirar a una modificación de la realidad, pero no hay cambio posible si no se determinan inteligentemente las tareas.

La exigencia revolucionaria pertenece al presente o se anula a sí misma, como ha ocurrido tantas veces al amparo de una fe como la del progreso o la del productivismo. También demasiado a menudo, y también en la tradición de Mandel, ha acompañado al afán de libertad la inercia o la falsa seguridad de herramientas convertidas en refugios. Frente a estos falsos techos, M. Blanchot cita justamente a Trotski –en *L'amitié*–: «con la revolución la vida deviene un vivaque. La vida privada, las instituciones, los métodos, los pensamientos, los sentimientos, todo deviene inhabitual, temporal, transitorio, todo se hace precario. Este perpetuo vivaque, carácter episódico de la vida, comporta un elemento de accidentalidad, y lo accidental lleva el sello de la insignificancia».

Se diría que aquí el creador del Ejército Rojo se abre a un ambivalente sentimiento de no fundamentación; y esto es lo que Blanchot acentúa. Por un lado, Trotski afronta lo que se abre como vida al raso: «tomada en la diversidad de sus episodios la revolución aparece a menudo despojada de significación»; y en relación con eso, Blanchot acerca la sombra de lo insignificante a lo que en el arte refulge como sentido expresivo de «la oscuridad de la existencia». Por otro lado, en la constatación de «la dificultad» de Trotski («¿Dónde está pues la revolución?»), subyace una orientación que busca nexos de sentido finalistas, de modo que el estado de extrañamiento, por su transitoriedad, no niega las seguridades de cuño ilustrado, sino que se positiviza en tareas antiburocráticas y de distanciación de lo inmediato. Blanchot, a su vez, en *L'entretien infini,* después de constatar que la certeza de estar en un *temps de coupure* excluye la posibilidad de certeza, examina cómo la cotidianidad deviene imagen en los *media:* «el diario, incapaz de captar la insignificancia de lo cotidiano, no puede ser sensible a su valor más que declarándolo sensacional». A lo que sigue una reflexión sobre el eterno retorno, una representación que en Nietzsche «se hurta al pensamiento», pero que, en su emerger y en sus derivaciones –Freud, Benjamin...–, muestra el reverso de esa experiencia heroico-trágica. ¿Dónde? En la cotidianidad bajo el primado de la técnica.

Blanchot constata que «la palabra me da el ser pero me lo da privado de ser» (aquello a lo que ella remite deja de ser cosa para devenir sentido), mientras que la máquina responde a «la penuria del ser» tanto por su

repetitividad como por las carencias que suple. Idea que indica cuán lejos estamos de la ilusión productivista y de los mitos de lo elemental: lo que era telúrico, ahora son potencias impersonales y de masa. Opacidad en la que hay como un reflejo de las fuerzas constitutivas de la materia, si bien la avidez de la posesión domina esa *mater* genésica. Lo que podían hacer solo las estrellas lo hace el hombre, que ha devenido astro en ruptura con los astros y, por ello, en ruptura consigo mismo.

En un artículo sobre la «cultura de bolsillo» Blanchot es implacable con la «ideología» que promete resolver con la técnica problemas de política y cultura: «nada que decir contra la técnica», afirma, pero sí contra el mito de que la técnica lo soluciona todo, ya que esto atenaza el devenir al extirparle la accidentalidad. Esta estimula por el trastorno, aviva la imaginación hacedora de mundos e incorpora en estos la nada. Por ello, Hermann Broch, autor apreciado por Blanchot, insta a «mirar el no ser frente a frente». Porque solo «el conocimiento de la caducidad» hace avanzar en la espesura de «lo inacabablemente inacabado». Pero justamente esto se pierde cuando el límite es escamoteado y solo reina la machacona cantilena de la eficacia.

*

Tal es la ideología que Silicon Valley –valle del silicio devenido «valle del oro»– irradia sobre un mundo formateado por sus cifras o códigos. Y tal es la actitud de sus gurús: N. Negroponte cuando ofrece su plan OLPC (Un Portátil para Cada Niño) como panacea para el Tercer Mundo, P. Thiel al identificar «milagros» y «tecnología», M. Zuckerberg afirmando que la desigualdad y la conflictividad se resolverían con más «conexión», o E. Schmidt, capo de Google, juramentándose a «reparar todos los problemas del mundo» según una visión que reproduce canónicamente el mito del progreso: «cuando se considera qué será el porvenir, con sus promesas y desafíos, se ve anunciado el mejor de los mundos».

La varita de esa milagrería actúa con signos mágicos de orden cuantitativo: del 0.1, al 0.4; lo que remite a la medida del cálculo económico. Si en el principio fue el Verbo, al fin parece que todo serán curvas estadísticas y tasas cifradas, explica el matemático Olivier Rey; el cual constata, por ejemplo, que «la salud no es ya lo que se siente, sino lo que atestan las mediciones». Sin duda, la aplicación de la estadística al

diagnóstico puede ayudar a prever enfermedades; el escrutinio algorítmico de un gran alto número de datos hace aparecer indicativos que escapan a la búsqueda basada en la bibliografía o la competencia médica. Pero entre esta evidencia y la idea de «matar la muerte» de Larry Page o del departamento Calico de Google-Alphabet, hay mucho trecho. Las investigaciones orientadas a cumplir el sueño de la inmortalidad (la California Life Company aspira a poder prolongar la vida veinte años en 2035, el «biogerontólogo» A. de Grey cifra una «esperanza de vida de alrededor de cinco mil años en 2100»...) se inscriben en diversas líneas: detección de indicios captables mediante aparatos señalizadores y a partir de la secuenciación del genoma, modificación de elementos de ADN que conducen a la muerte o al «suicidio» de las células, farmacología y técnicas regenerativas tendentes a evitar el envejecimiento, proyectos de conservación de cadáveres o estructuras cerebrales con vistas a una resurrección... Pero en todo ello se superponen dos directrices virtualmente opuestas. Una es la del mantenimiento de la vida desarrollada, lo cual debería conllevar una sanidad preventiva de carácter universal y personalizado. La otra lleva a negar el azar inherente a la complejidad y se corresponde con una puerilización que V. Verdú advirtió en sus libros sobre el «planeta americano» y el «capitalismo de ficción»: una omnipotencia del pensamiento que no acepta la carencia.

No hace falta detenerse en las características de ese marco: basta atender a los lazos entre Silicon Valley o Silicon Beach con Wall Street. Si nos ceñimos a la sanidad, es evidente el dominio irrestricto de las corporaciones farmacéuticas y de las mutuas, que son las grandes receptoras del comercio de datos y que imponen unas medidas –o una falta de medidas– de las que lo menos que se puede decir es que no ayudan a prolongar la vida: recordemos la ocultación de efectos en los prospectos de Prozac o el alto número de decesos por inatención en Estados Unidos, donde existe una de las mayores tasas de mortalidad infantil. La primera potencia del mundo ocupa lugares bajísimos en los rankings de índices de calidad y de esperanza de vida (la cual, además, varía enormemente según el medio). Por otra parte, que un 15% de la población americana tome antidepresivos enlaza con lo que decía el Comité Invisible acerca de la *vie déchue* (la vida decaída). ¿Qué concepto de salud se manifiesta en la inducción a una medicalización desaforada? El mismo que empieza a imperar aquí, desde el

momento en que los protocolos obligan al médico a atender al ordenador más que a quien le habla.

En la actualidad, la industria de los macrodatos sirve a los fines de control de las aseguradoras y de la policía (los sistemas biométricos y psicométricos no solo detectan nuestros rasgos y nuestras huellas, sino que reconocen comportamientos), pero eso va en dirección contraria al desarrollo de la vida compleja, vida tanto más reconocible como humana cuanto menos encorsetada está. Lo cual nos lleva a la segunda de las directrices citadas (que en realidad se sobreponen). Y en este punto la cuestión decisiva es cómo se afrontan el tiempo o la alteridad. Autodeterminación e indeterminación van juntas, y lo opuesto a esto es una reducción tendente a eliminar lo imprevisible o susceptible de aparecer como conflicto.

Se diría que la datificación aumenta las posibilidades de elegir, igual que debería permitirlo la mundialización, pero todo depende del sesgo que dan a un fenómeno los patrones que lo orientan. La «paranoia de la tecnología sofisticada» (Jameson) aboca a una apoteosis de lo privado y a una actitud nihilista y fundamentalista a la vez: «la tecnología no puede ser detenida», sentenció Dan Doctoroff, jefe de Alphabet, en referencia a una ciudad diseñada y gobernada según una organización algorítmica de datos; y Patri Friedman, nieto de Milton y antiguo ingeniero de Google, fundó un instituto orientado a crear ciudades flotantes, islas para ricos en mares internacionales donde escapar a la fiscalidad y a la regulación del Estado. El financiador de este sueño de los nuevos dioses es Peter Thiel, fundador de Pay Pal, principal accionista de Facebook y consejero de Trump; un financiero que se manifiesta no solo «en contra de los impuestos», sino también «en contra de que la muerte sea inevitable para todos».

Tanto él como Zuckerberg defienden la idea de fundaciones caritativas, cuyas ayudas repercutan en la «autoestima» del donante y favorezcan también a «emprendedores» individuales. Pero la invocación de ese individualismo no impide a las firmas californianas (Google, Facebook, Amazon...) beneficiarse de subsidios estatales y organizar grupos de presión para obtenerlos, así como no les impide negociar con los gobiernos –así Apple con el de Irlanda– y servirse de las trampas existentes para eludir impuestos; lo cual es una concomitancia reveladora con Trump, quien, antes

de ser presidente, se vanagloriaba de su habilidad para no pagar, y después, ha evitado hacer pública su declaración a Hacienda.

*

Según ha explicado Éric Sadin en *La silicolonisation du monde* (2016), es insuficiente describir un campo de vectores de transformación técnica; frente a la fetichización de lo digital, hay que hacer la genealogía de los dispositivos de interpretación predictiva inscribiéndolos en un contexto amplio. Operación que da a ver una «concepción del mundo restrictiva» en cuanto *«marchandisation* integral». Y a esta misma hipertrofia de la esfera económica se refiere Nancy cuando, en *Que faire?,* afirma: «la economía no es solo la dominación del dinero (...), es la dominación de una totalidad compleja, en la que las interconexiones técnicas, mercantiles y financieras forman un conjunto que depende de sus propios polos de poder».

Para esta visión amplia, hay que atender a cómo se desarrolla la relación entre flujo y control regulador. En las antípodas del mito de la transparencia de internet, Google posee numerosos centros secretos de tratamiento de datos obtenidos en la red, así como cierra el paso a todo intento de conocer incluso la apariencia exterior de su laboratorio de proyectos más visionarios, Google X. Es el mismo modelo de expansión del neoliberalismo: nada queda fuera de su irradiación, pero la idea de flujo no rige cuando conviene una intervención arancelaria o una guerra comercial con un país competidor (como lo es ahora China para los Estados Unidos).

La banalidad de una simplificación cifrada arrebata el protagonismo a la responsabilidad interpretante y al pensamiento contextualizado; el crecimiento del espacio determinado por el cálculo y los dispositivos de captación reduce el de la elección que da un contenido a la vida como movimiento indefinido; se cancela la semiopacidad de la experiencia en beneficio de la opacidad de un engranaje predictivo y selectivo (decide en nuestro lugar) que en ciertos aspectos se orienta hacia el control y en otros favorece la desregulación. Es lo contrario del modelo de constreñimiento y apertura del arte y del ágora. Y, sin embargo, no cesan las invocaciones de los gurús a la creatividad, la libertad, el «espíritu expandido»...

El origen de tales invocaciones entre Rousseau y el Free Speech Movement remite, de nuevo, al comunalismo de Berkeley y la costa oeste:

en los años setenta se presentaba el ordenador como un elemento de «empoderamiento» y de «desintermediación». Y E. Schmidt prolonga ese irracionalismo congratulándose de que «internet es la primera cosa que la humanidad ha construido y que la humanidad no entiende». Frase doblemente inexacta: ya antes muchos hicieron cosas que no sabían bien cómo funcionaban, y en aquel momento banqueros como Rainer Boss estaban diciendo exactamente eso acerca del capital de riesgo que se movía al albur de incentivos. «No sé cómo funcionan todas las ramas de este negocio, nadie lo sabe», afirma ese financiero en el film *Confesiones de un banquero;* a lo que Boss añade que nadie sabía qué compraba («se fiaban y era mierda»). Pero todos querían ser como los que ganaban altísimas sumas en un parpadeo. (¿No hablaba Freud de afinidad simbólica entre la mierda y el dinero?)

Antes de la crisis de 2008, la de 2000 marcó una inflexión en aquella América «devenida californiana», tal como lo dijo Baudrillard y lo recuerda Sadin en su repaso de la evolución de Silicon Valley. La psicodelia y la pulsión del éxito osciló hacia el cálculo de intereses amparado en la retórica de la sociedad del conocimiento. Pero subsistieron el esteticismo *cool* y la hiperestesia esotérica. Así, se ha seguido hablando de «transformar» el mundo cuando ya es conocido el gran negocio de los megadatos y el robo de información en ordenadores y teléfonos –aun estando apagados–, así como su aplicación a programas de control y normalización (programa Tempora en Estados Unidos, Prism en Brasil, Sky-Net en China...) orientados a un patrón de «buen ciudadano» que reduce la posibilidad de optar. Igualmente, se alimenta la ilusión de autonomía creativa en el marco de una codificación que automatiza la reacción a partir del cebo de una accesibilidad casi fusional con el objeto. Y se aplica el yoga y la meditación en empresas «convivenciales» a las que se pueden llevar mascotas, obviando el hecho de que así la jornada laboral se alarga hasta llegar a confundirse con el total de la vida.

También las escuelas, los lugares de vacaciones, etc., son comunes: lo que Rainer Boss dice del mundo de las finanzas («es un sistema cerrado que te aísla de la realidad») vale exactamente igual para el Eldorado tecnológico. Y para el imaginario allí nacido. Se trata de que todo esté a tu disposición de modo instantáneo y según el paradigma del espectáculo. Así, Zuckerberg anuncia la prótesis Oculus diciendo que te hace estar en primera

fila, en el mismo sentido en que Negroponte vendía la «realidad virtual» asegurando que con ella «tu equipo siempre ganará y la animadora se sentará en tu mesa». Pero, si no puede ser sino así, ¿qué gracia tiene ganar o que la animadora diga sí? Es una lógica inmediatista de efectos adictivos, como la de la adoración del beneficio infinito o la que insta a atrapar la noticia última.

*

Basta escuchar al banquero Boss decir cuánto dinero circulaba (y cómo) para entender algo que otro film asociado al crac de 2008 nos enseña: la zona cerebral que se activa con la inhalación de cocaína y la que impulsa el gesto de una transacción millonaria en unos segundos son una y la misma. Es un estado compulsivo que se manifiesta en realidades tan aparentemente lejanas como el movimiento reactivo de un ludópata o la «decisión» de sumar otro jet privado a la colección del capitoste de Leman Brothers.

Igualmente, la deriva del internauta que salta de una imagen a otra no puede saciarse. En este caso se superpone un impulso de búsqueda a la recursividad de la adicción, igual que en Baudelaire o Benjamin los experimentos con hachís eran una vía de acceso a una imaginación intensificada; pero ambos constataron que lo que así se ganaba en el ámbito de la videncia, se perdía en el plano de la voluntad; de ahí que Benjamin advirtiera a los surrealistas que el uso de narcóticos no era, en el camino de la iluminación profana, sino un estadio primario que podía deslizarse hacia lo fantasmagórico; encierro frente al cual ofrecía la imagen de las puertas batientes o siempre abiertas.

La demarcación entre la ebriedad que corta la inercia y la sujeción a esta creyendo abrazar aquella, no siempre es fácil de ver. Puede ocurrir lo que en un aforismo de Kafka: «los leopardos irrumpen en el templo y vacían a tragos las copas sagradas; eso se repite una y otra vez, hasta que se puede prever con certeza; entonces se convierte en parte de la ceremonia». Basta añadir a este aforismo otro también escrito en Zürau, el del animal que arranca el látigo del amo y se azota creyéndose amo porque no sabe que eso es solo una fantasía nacida de un nudo en el látigo, para tener una visión bastante aproximada de lo que ha sido el llamado posmodernismo. Pero, en todo caso, el elemento discriminante es en qué medida hay imágenes solo

adictivas o realmente significativas: de nuevo, la relación con el lenguaje es decisiva.

Nietzsche mostró esto en su oscilación entre la distancia crítica y el profetismo exaltado (lo que, con humor, J. M. Valverde llamaba «zaratustrina»). ¿Cabría decir que la teoría del eterno retorno está cerca de un chute en estado de clausura? Sí y no. Sí, en la medida en que Nietzsche asumía no ser inmune a la *décadence;* y no, porque el contenido del mito hace abrazar lo terrible de la repetición en una donación trágica y amorosa a todo instante y a todas las cosas. En realidad, es una imagen que solo tiene sentido en el cuadro de la figura y el pensamiento de Nietzsche, o bien en recreaciones que se proyecten sobre el presente a partir de esa fuente (y/o de otras con elementos concomitantes, como Baudelaire). Pero lo que Nietzsche presentaba como *décadence* era, ante todo, un dejarse llevar que él combatió con todos sus medios. Una reactividad amorfa cuyo reverso era y es una asepsia proclive a la frialdad de lo numérico (como se ve en el jugador).

No a otra cosa apuntaban Marx y Freud cuando compararon representaciones fetichizadas y consoladoras, respectivamente, con el opio y con la compulsión obsesiva. A fines del año 2016, en París, me llamó la atención encontrar tres evocaciones del mito platónico de la caverna en un solo día: al hojear en Gibert Joseph el libro *L'homme nu. La dictature invisible du numérique* (uno de cuyos capítulos empieza con esta cita de Platón: «para los hombres así encadenados, las sombras de las cosas serían la verdad misma...»); al visitar la exposición de R. Magritte en el Centro Pompidou, donde podían confrontarse variaciones en torno a la idea de Platón, siempre tendentes a desmentir la correspondencia entre imagen y cosa según leyes eternas; finalmente, al adquirir en el mismo *Beaubourg* la serie de libros de C. Rosset en torno a las fantasmagorías, las sombras y los ecos, en el primero de los cuales, *Le réel et son double,* reaparece el mito platónico. Este libro revela cuán actual es la cuestión ya en su primera frase: «nada más frágil que la facultad humana (...) de aceptar sin reservas la imperiosa prerrogativa de lo real»; constatación a la que sigue una enunciación de casos en que anulamos una realidad o cerramos los ojos a sus consecuencias, situaciones entre las que Rosset no deja de citar «el uso inmoderado del alcohol y la droga».

A ese rechazo del mundo como es, responde Nietzsche atacando en la

figura de Wagner al decadente que busca consuelo y legitimación en lo «narcotizante» o lo mítico-religioso. De modo parecido, en su crítica de la religión Marx denuncia no el gusto por las flores artificiales, sino lo que esto enmascara e impide hacer: llegar a coger flores vivas. Y Freud opone una maduración lúcida a toda fijación en lo que nos resguarda de la prueba de lo real, sea una iglesia o el feto materno o un imaginario masturbatorio. ¿No ocurre así cuando la nube de la iconosfera deviene una escafandra? ¿Y no es esto comparable al hecho de que los cautivos de Platón no pudieran creer a quien les advirtió que estaban mirando sombras?

*

Sin embargo, en sus orígenes la cibernética contribuyó a la ruina de un fundamento sustancial por pensar «las cosas juntas» como proceso interactuante. Según lo indica ya el nombre de la disciplina *(kibernetes* es «gobernante» en griego), las primeras teorías respondían a la entropía priorizando la estabilidad de un flujo regulado desde el propio sistema; pero la segunda revolución cibernética, en los años sesenta, se abrió a la indeterminación y la complejidad desplazando la atención al sistema observante. Heinz von Foerster, artífice de esa alteración de las jerarquías, mostró que no hay sistemas de autoorganización aislados y que todo sistema construye su autonomía dilapidando energía que solo puede obtener de fuera de sí mismo. Paradójicamente, dependemos del medio al autonomizarnos de él, y organizamos lo que recibimos desde nuestras condiciones de renovación, desde procesos biológicos y simbólicos que se desarrollan sin más fundamento que su devenir interactivo. Por tanto, el sujeto se configura como cocreación con un entorno ante el cual nunca deja de haber «ignorancia» («no podemos aprehender la multitud de posibles susceptibles de emerger»).

La armonía de lo unívoco se ve derogada por la dependencia de los datos observacionales respecto a las condiciones de lenguaje y de observación, por la dinamicidad y la diversidad de niveles que tal observación afronta, etc. Y en ello el desarrollo de la termodinámica –un desarrollo progresivo y con múltiples actores– ha jugado un papel decisivo, abriendo paso a una temporalidad marcada por «una cierta forma de contingencia» (J. C. Maxwell). Mucho antes del posmodernismo, la idea de verdad perdió sus

atributos divinos; y sobre todo en la tradición modelizadora austriaca, la garantía de lo sustancial y omnisciente dejó su lugar a espacios que presentan variables estadísticas. Con lo cual aparece otra paradoja: la presencia de lo aleatorio en la interacción modelizada es un descenso a lo humano, y no hay nada más deshumanizado que las curvas estadísticas. Por un lado, como explica O. Rey en *Quand le monde s'est fait nombre*, sentimos malestar cuando un *politicien* sustituye la referencia a lo concreto, al hecho de que muchísimas existencias siguen empantanadas en la desocupación, por la abstracción de una curva del paro que ha mejorado levemente. Por otro, la introducción del tiempo humano en los cuadros probabilísticos, al hacer comparecer un límite –lo verosímil frente a lo absoluto–, deja el terreno expedito para formas de construcción que incorporen aquella parte del hombre que el idealismo había tachado.

Bouveresse o el mismo Rey, a partir de Musil uno y de Tolstói el otro, han mostrado las dos caras de la desindividualización inherente a la pregunta por la cifra de lo medio y no por lo que sea el mundo. Que las personas se influencien y eso estabilice un porcentaje de situaciones o modos de comportamiento, puede verse como un engranaje regido por la imitación gregaria, pero ello es expresión del carácter relacional del ser humano; más acá de la autonomización de los grandes números, hay una interacción en la que cabe incidir y que puede tomar una direccionalidad distinta de la que se considera probable.

Las acciones parciales no responden únicamente al azar, sino a motivaciones que se encadenan –«un paso llevando a otro», dice Tolstói, en su requisitoria contra la historia entendida como resultado de las decisiones de los grandes hombres–. Luego la historia lo explica como si no hubiera podido ser más que así, pero el efecto ha sido este por una confluencia de mil factores variables entre los que está también el factor humano. La complejidad de nexos y concertaciones conscientes e inconscientes hace que los planes fallen en un sentido u otro, pero también que no todo sea puro azar; la inteligencia puede intervenir, y en ese sentido el dinamismo de las moléculas de gas no es como el de un colectivo, cuyo devenir es susceptible de ser modificado con intervenciones organizadas. Justamente esa potencialidad del animal de cultura es lo que hace que la previsión en la ciencia humana sea tan difícil; y esa imprevisibilidad es lo que hace que ese animal tenga la conciencia de ser libre. Uno o muchos hombres, sin dejar de

depender de lo recibido de otros, aun con esa impregnación, pueden tomar un camino no trillado. Pero salir del carril exige disciplina. La condición para el ensanchamiento del margen es saber afrontar sus límites, conocer su angostura, su dificultad.

En cambio, en los valles y playas del silicio pervive un idealismo que no sabe nada de esa pérdida de inocencia que ha sido la crisis del siglo XX. Ejemplo de ello es la presentación en Davos del «ciberespacio» como una «nueva morada del espíritu». O, entre nosotros, las prédicas de un adalid del posmodernismo que aúna una incansable rememoración de Berkeley y el LSD a la capacidad de obtener réditos de su apoyo al PP, capacidad a la que se suma la de acuñar eslóganes (como se comprueba con el título de su último libro, *Espiritualidad para el siglo XXI*, presentado así en *La Vanguardia*: «La filosofía occidental, excepto en la ética, no sirve para nada...» («Trucos para ser menos racional», 3-1-2017)).

*

Un milagro concomitante a esa reconexión del individuo con el cosmos es el retorno de un comunitarismo que enlaza con la nostalgia de la *Gemeinschaft* orgánicamente unida a la naturaleza. Todo conectado y fluidificado. No importa que el orden «libertario» en que debemos sumergirnos se ofrezca a través de la quincallería tecnológica a la venta: se trata de una «revolución» por «el conocimiento y la interacción entre las personas», tal como dijo el rey Felipe VI en el Mobile World Congress de 2017, donde el vicepresidente español de Samsung prometía una «inmersión total» en el sonido y los colores de sus tabletas. No importa que esa vulgata tenga un siniestro reverso, perceptible en las protestas por la incidencia ambiental de Samsung o los datos que ofrece Sadin en el libro citado: en el año 2015 esta empresa se vio obligada a crear un fondo de 78 millones de euros para indemnizar a trabajadores de fábricas en que había habido más de doscientos casos de leucemia. No importa tampoco que el conocimiento invocado no llegue a un nivel que permita discernir a ese directivo que hablar de la reproducción de «un 95% de los colores naturales» no tiene sentido. Lo que importa es que estemos engarzados en la telaraña del ciberespacio igual que todos estaban ligados en la *Gemeinschaft* por lazos morales y religiosos.

Sin embargo, si el comunitarismo de hace un siglo acabó alimentando retóricas de la autenticidad o de la ley natural, el actual se corresponde con un orden normalizador que hace como si no hubiera ley ni autoridad consistente y como si todo fuera una performance, según ha señalado J. Kristeva; lo cual tiende a imposibilitar toda cultura o experiencia que no sea consensual. También lo ha explicado el Comité Invisible: hoy «el poder se manifiesta en la disolución de todas las formas». Pero que el poder sea *introuvable* o *falsifiable* (Kristeva) no significa que no exista o que tenga menos fuerza. Al contrario: este es un mundo a la vez codificado y amorfo. Por un lado, el lugar del individuo lo ocupa un patrimonio biotécnico y un perfil que encajona según un modelo anticipativo, la acción política se ve desplazada por la mercadotecnia y la gestión en un marco de comportamientos prefijados. Por otro, esa confiscación de la política por un «ultrapoder privado» aboca a la sustitución del ágora por la tribu.

Lo cual es tan viejo como la tecnocracia, bien conocida en España desde los tiempos del Opus y *El fin de las ideologías* de González de la Mora. Tan viejo como la transparencia convertida en ideal en el siglo XVIII. Ha cambiado la técnica en acto, pero no el puritanismo del que se burlara Casanova a propósito de Rousseau. Cuando Erich Schmidt reconoce que «será difícil garantizar la vida privada», y añade: «si hacéis algo que desearíais que nadie supiera, quizá deberíais empezar por no hacerlo», emerge de nuevo la idea del panóptico de Bentham, según la cual nada asegura tanto el sometimiento como el hecho de que el prisionero crea que todos sus gestos están a la vista. Solo que ahora se suma a esto un arsenal de imágenes y de escrutinios que hacen que el gesto pueda ser conocido antes de realizarse. Esto suscita una prevención que puede caer en el dogmatismo iconoclasta a fuer de indiscriminada, es decir, por no atender a la otra cara del asunto conforme al paradigma de la reversibilidad. Como hemos visto, la modelización libera de falsas preguntas metafísicas y nos sitúa en el plano del lenguaje, un plano que puede acicatear la imaginación y permitir una respuesta a la vida disminuida que pase por la inversión de lo tipificado. Pero la condición es asumir el límite, en este caso el hecho de que nuestro mundo es metropolitano, serial. Mientras que la huida ante esa realidad es lo que Nietzsche o Benjamin criticaban en el decadentismo: renunciar a perderse en la ciudad para refugiarse en lo exótico o en lo esotérico.

Por lo menos la anestesia racionalista iba aparejada con el coraje del *sapere aude*: atrévete a saber, a pensar por tu cuenta más allá del dogma. Y la hiperestesia baudelairiana –según lo expresó Foucault al indagar los sentidos del término «moderno»no excluye una «extrema atención a lo real» tal como se manifiesta en el presente. Es significativo que, de Valéry a Lacan o a Rosset, se haya visto en lo real una vida que se manifiesta como un resto: lo que no rinde obediencia al yo, lo que se sustrae a los códigos de simbolización, lo que queda cuando se desvanecen las fantasmagorías. La modernidad encara esta negatividad: lo real no es ya la referencia primera, la base que garantiza la verdad del lenguaje. El soporte se fluidifica: el hombre moderno es un náufrago que se sorprende si logra asirse a algo firme, decía Nietzsche; pero este polo, lo mismo que el del lenguaje, al hacerse irreductibles uno al otro, adquieren importancia por sí mismos y por su colisión. En cambio, cuando todo es simulacro, no hay espacio para dicha tensión; pero es aquí, en este espacio de nexos, donde germina y madura la experiencia.

La densidad moral se opone tanto al determinismo de lo maquinal como a las recetas del moralismo; en ambos casos se ofrece una falsa seguridad de soluciones dadas. Pero esta organización guiadora que promete el mejor de los mundos revela un estado de inseguridad, así como en el culto a la autoestima se expresa una atrofia de los procesos de subjetivación. Cuando se cauteriza el azar, sea por un esoterismo que lo reduce a una confirmación de nuestros designios, o por un optimismo técnico-mesiánico que insta a sustituirlo por cálculos predictivos, no solo se retira lo real. A la vez que nos enfundamos en lo acolchado, se entumece el lenguaje, que es lo que nos permite lidiar con el caos. Hay palabras que no se pueden decir y otras que no pueden dejar de enarbolarse. Y todo para escapar a la dificultad o a la carencia. Pero, como ha señalado Roger-Pol Droit, no hay peor constreñimiento que la ausencia de todo constreñimiento. En la misma línea, A. Badiou ha constatado que prestar oídos al *couch* que dice *«Ayez l'amour sans le hasard!»,* es un síntoma de que lo importante no es el amor, la atención y la entrega al otro, sino la comodidad y la seguridad de uno. Como cuando se estaba en la placenta o cuando se roncea en el sueño.

Si en este caso hay una renuencia a afrontar lo que depara el día, crecer en el seno de una *interfaces* tendencialmente autista es salir de un huevo para entrar en otro. No puede extrañar que P. Thiel inste a los jóvenes a

abandonar las instancias de transición al mundo adulto para sumergirse en centros de «innovación disruptiva» y de modelos de negocio. Así lo cuenta, por ejemplo, un adolescente que ha vuelto de esos centros con la lección aprendida: «los cambios siempre son buenos», mejor «una inmersión corta en lenguajes de programación» que seguir estudiando... *(La Vanguardia,* 18-1-2017). Entre la conexión en el aislamiento y la educación como *Bildung*, es decir, como formación de una identidad madurada en conexión con el mundo exterior, media una modificación decisiva en la visión de lo humano. En un extremo sigue estando la idea de transformación de sí a partir del saber y el hacer-con (la autopoiesis de los últimos textos de Foucault). En el otro está lo que se nos dice cuando se quiere «optimizar» una relación comercial con nosotros creando un perfil de macrodatos.

Los lectores asiduos a una librería apreciamos al librero que nos llama la atención sobre lo que puede interesarnos (Adrienne Monnier incluso dejaba esos libros a quienes no podían comprarlos); aquí hay una relación personalizada que busca dar forma a la vida. En cambio, el doble que nos acompaña como perfil digital no se corresponde con la complejidad de la persona sino que pertenece a un mundo abstracto e instrumental. Que es el del *management* o el dinero. Y que resulta de las correlaciones y prescripciones de algoritmos, por lo que tiene más carácter de prisión que de apertura. En el lado «creativo» se impone el modelo de rentabilidad productivista, mientras que, en el del consumidor, el criterio comercial se combina con el halago de un ego infantilizado.

Detrás de la «datificación» hay firmas mercantiles que prefiguran y acotan las vías que se ofrecen («la identidad será la mercancía más preciada...», ha dicho Schmidt). Si las redes tienden a circunscribirte en lo afín, igual ocurre con el marketing algorítmico: se te ofrece lo conocido. Siempre el mismo régimen: la repetición de juguetes idénticos. No cuenta sino lo que ya te ha interesado. Se ignora la vertiente exploratoria de lo humano, el impulso hacia lo ignoto que hay en todo juego. Y en lugar de esa búsqueda conformadora rige el gregarismo. Se te induce a ser no solo como cualquier vecino sino, aún peor, como ese vecino aburrido que no tiene nada que ocultar.

*

En la tecnolatría se unen la anestesia de lo recursivo y la hiperestesia de lo fantasmagórico –como en el periodismo–. Lo opuesto a ella no es la tecnofobia: estar en contra de nuestro paisaje técnico tiene tanto sentido como criticar el tiempo que hace. Obviamente, sería absurdo desconocer las ventajas de la circulación de información; pero también lo es ignorar las tendencias operantes en las plataformas que modelan la redes. Estas tendencias son las del periodismo: ambas esferas se solapan. Y en ambas rige una lógica tecnoliberal.

Como decía Barthes, se trata de una «clase mental», más allá de diferencias coyunturales (como cuando la «prensa seria» se presenta como damnificada por el filtraje algorítmico de noticias en Facebook). Recordemos aquel «héroe mediático» que fue Juan Pablo II y su uso de la imagen espectacularizada. Tras su muerte, Rafael Sánchez Ferlosio explicó en un artículo cómo el papa Wojtyla devino, él mismo, «objeto de culto» y «alegoría publicitaria» de sí mismo, una «pura exposición» en que se encarnaba un mensaje con carácter de placebo; por su parte, Vidal-Beneyto mostró cómo en Wojtyla se condensaban todos los rasgos de «la sociedad mediática»: «el primado de la condición icónica, la prevalencia de lo cuantitativo», la «redundancia y circularidad de sus procesos»... No hace falta decir que esa seducción de masa se imbricó con una intervención política en línea directa con el «antiintelectualismo populista norteamericano» (Sánchez Ferlosio). Ni tampoco que en todo ello afloró una pulsión de muerte, ya visible en su expresiva insistencia en el repudio de los «demonios del sexo» y de los preservativos (¡en el peor momento del sida!), pero cuya apoteosis fue la ceremonia masiva y siniestra de sus funerales. Pues bien, este conservadurismo enlaza con la actitud antifeminista de la extrema derecha hoy en el poder en Polonia; sin embargo, casi todos los medios de este país han celebrado la canonización de Karol Wojtyla.

En cambio, en Estados Unidos la derecha representada por Trump (también un personaje mediático) parece chocar con la prensa. ¿Es que esta es más inteligente que la que se identifica con su Padre Santo? Si se lee atentamente el *New York Times,* con sus apostillas ingeniosas y sus juicios categóricos, se constata que en lo que descuellan sus artículos es en el arte de pasar por inteligentes; y ese tono de élite que pontifica es un blanco propicio para ataques de óptica populista. Pero también en el otro lado hay

razones tácticas para el choque. Insistir en el populismo permite a la «prensa seria» situarse en el lado bueno; en cambio, aplicar el foco a la tecnocracia, por ejemplo, significaría encararse a su propio espejo: este análisis no puede existir porque debería describir el totalitarismo de la eficacia que ella practica.

(Por otra parte, cuando los criterios son estrictamente utilitarios, la beligerancia puede trocarse en lo contrario cuando así conviene. Se dijo que Zuckerberg no simpatiza con Trump; es indiscutible, sin embargo, que le ayudó a ganar, beneficiándole en el filtraje de noticias en Facebook y permitiendo que la consultoría Cambridge Analytica utilizara datos de cincuenta millones de usuarios para enviar mensajes personalizados en la campaña y condicionar el voto en los estados decisivos.)

En este momento, la imagen preferida por los grandes grupos periodísticos es la de salvadores de la libertad. Así, en el dosier de *La Vanguardia* «El imperio de Silicon Valley y su nuevo orden mundial» (2017), Manuel Castells termina su artículo con la afirmación de que «la defensa más decisiva contra el control de nuestras vidas» reside en una unión de «los periodistas ciudadanos» y el ciudadano convertido en periodista por «su móvil provisto de cámaras y redes». Pero basta ver el sesgo de la selección de los artículos de ese dosier –acríticos en su mayoría–, o el anuncio de la «plataforma de contenido innovador» lanzada por *El País* («¿Tienes una idea digital para transformar el mundo?»), por no hablar de la condición mediática del propio Castells, para entender que esa oposición es puramente escénica.

Hay una coincidencia de fondo, por más que los *media* pongan en pie instancias verificadoras. También en estas rige el modelo cuantitativo de la opinión normalizadora y el ansia de beneficio. ¿A qué sino al poder y al dinero respondía la citada primicia del *New York Times* sobre «las armas de destrucción masiva»? Hubo una perfecta circularidad: las fuentes procedían del gobierno, y después de publicarse la noticia el gobierno utilizó la portada del diario como aval. Esta misma aura de fiabilidad y de objetividad es *fake*: lo prueban las revelaciones acerca de acuerdos e intercambios de favores entre las organizaciones mediáticas y los grandes bancos o las grandes empresas. Además, como ya hemos dicho, se puede mentir por una orientación sesgada aunque no haya falsedades concretas.

Tanto las *fake news* como el *fact-cheking* son formas de

sobredeterminación que se corresponden con el simulacro teledirigido en que se ha convertido la información. El periodismo oscila entre el objetivismo decimonónico y la fantasmagoría tecnolátrica (también la verificación se hace por algoritmos), y por ambos lados aboca a un mundo autojustificativo. Un mundo en el que la crítica queda sepultada bajo el alud de imágenes y en el que, a menudo, el más agresivo de los mentirosos se ampara en el *sfumato* de los lindes. Es lo que ha hecho el nuevo presidente del PP, Casado, para salir del atolladero en que le han colocado propuestas como la de bajar el salario mínimo o la de asociar la suerte de las migrantes al hecho de dar sus bebés en adopción. Propuestas que realmente parecen inverosímiles pero que están registradas; y sin embargo, quien ha dicho falsedades obvias, como «la agenda que se está viendo en Catalunya es la de ETA», o «Sánchez ha introducido un régimen penitenciario específico en Catalunya» –refiriéndose a condiciones vigentes desde la aprobación del Estatut–, se ampara en la reduplicación de la mentira para presentarse, él, como víctima de *fake news*.

La afinidad de los mediácratas con alguien como S. Jobs va más allá de la orientación editorial, como se ve si se comparan las portadas de *ABC* y de *El Periódico* el día de la muerte de Jobs. Ya hemos señalado la propensión del periodismo a dejarse llevar por quienes mandan, sea dentro de la redacción o fuera de ella, por ejemplo cuando Silicon Valley limita el acceso a sus apologetas; pero es que, además, aquello que tantos pediatras, enseñantes e incluso programadores han cuestionado en la actual modalidad de las redes se corresponde con lo analizado como característico de los *media*. La lógica del zapeo y la cacería compulsiva, el efecto inmediato y la solicitación continua, la deriva efectista y la atrofia de toda brújula...

O el *tempo* rápido y opuesto a la argumentación, tan visible en Twitter como en «debates» con intervenciones reducidas a «59 segundos». O el desprecio por la atención y la maduración inherente al fetichismo de lo novedoso. O el gusto por lo maquinal y lo dispersivo, según se ve en un artículo de *La Vanguardia* en que se insta a sustituir la lectura concentrada por la escucha de audiolibros que «permiten al mismo tiempo hacer otras cosas»...

Es la «grieta de la estupidez» de que hablaba Barthes. ¿Qué sobresale donde solo se mide la cantidad? Lo pintoresco o lo impactante. ¿Qué queda cuando el *parti pris* y el espectáculo desplazan al pensamiento vertebrador?

La mitología de la positividad. El agasajo de su majestad el Yo, no solo en «la ciberamérica» (V. Verdú) sino también en artículos de nuestra «prensa seria», como uno de un dominical que se titulaba «Pensar en ti es un buen negocio». Si en el positivismo decimonónico se sacralizaba el hecho fundado en la metafísica de la sustancia, ahora se unen el objetivismo que aspira a un dominio que desconoce el límite y el subjetivismo que se las da de positivo a fin de escapar a la caducidad y a la pérdida.

Recuerdo que el lema de CDC en su última campaña con ese nombre era «Pensem en positiu» y que el PSC ha utilizado la misma idea en otras campañas; pero eso –como el hecho de que la Unió desgajada de Convergència se integrara en 2017 en la lista del PSC– es parte del amorfismo que domina; habría que reflexionar, en cambio, acerca de que eso mismo se manifieste en movimientos que pretenden alterar ese paisaje petrificado: en la acampada del 15-M que coincidió con la campaña electoral vi, con relativa estupefacción, un cartel que reclamaba «una ciencia positiva».

Pero, al fin, el auge de la *ego psychology* y de los filósofos televisivos hace que uno ya no se extrañe de nada, ni de que en YouTube o Spotify se le ofrezca «Música Positiva». Tampoco sorprende que los ciberdirectivos postulen el entrelazamiento de los *media* y sus firmas digitales; pues estas nunca pierden la supremacía: «nos consideramos socios de los medios», decía Dick Costolo (Twitter), mientras Erich Schmidt se ofrecía –en una entrevista con el presidente de Francia en el Eliseo– a crear un fondo para «facilitar la transición de los diarios de información política y general al mundo digital».

Igualmente, en el *New York Times* el nuevo editor, A. G. Sulzberger, el benjamín de la saga, ha asumido la tarea de digitalizar el periódico añadiéndole gráficas e imágenes y el uso de redes sociales; pero su primera medida ha sido una reducción drástica de la plantilla de personal. Una aplicación de la estrategia que V. Verdú o J. Estefanía percibieron en los años noventa: el *redimensioning* para que no baje la curva de dividendos. Lo que antes, desde el punto de vista del «capitalismo europeo», se percibía como una calamidad (despedir para cumplir la exigencia de aumento de beneficios) ha pasado a ser la normalidad. Ojalá la respuesta a la pérdida de influencia de la prensa fuera recuperar una receptividad no prepotente. Pero tanto la llamada prensa seria como los poderosos que hacen demagogia

«contra el *establishment»* (¿y ha pensado aquella prensa por qué ha sido identificada con el *establishment?)* son parte de un mismo orden en el que lo económico es lo primero y lo técnico lo segundo. Lo cual significa que, más allá de diferencias de forma o de grado, domina igualmente la (sin)razón de la fuerza.

*

Así ocurría en el capitalismo industrial cuando Simone Weil trabajaba sometida al cronómetro y anotaba *«le hasard n'a pas droit de cité à l'usine»:* sin duda, como en todas partes, el azar existía, pero no era reconocido (imposible decir: «mira qué ha pasado»; solo: «he llegado a tal número de piezas...»). Y así ocurre ahora cuando Robert Mercer, y luego su hija Rebekah, usan la fuerza de su imperio digital, Renaissance Technologies, para justificar la pena de muerte y desacreditar las investigaciones del cambio climático, en modo análogo a como David Koch compra cátedras destinadas a evitar medidas que perjudiquen a sus empresas petroleras y madereras. Todo ello en línea con la confluencia que se da entre el *think tank* American Enterprise Institute –donde han colaborado Fukuyama y Huntington– y el que pasa por ser un *think tank* cercano al Partido Demócrata, Brookings Institution, pero cuyos centros de estudio de política exterior apoyan actitudes de fuerza; ejemplo de lo cual es el Centro de Política de Oriente Medio, cuyo mecenas, Haim Saban, personifica el engarce entre el grupo de presión sionista y el grupo televisivo Fox de R. Murdoch.

Este ejemplo es altamente significativo, por cuanto la tradición judía ha sido origen de la *Bildung* como exigencia universalista de orden ético y educativo. Lo que los antisemitas tildaban de nihilista en la judeidad (y que fue un impulso decisivo en el desarrollo de la cultura moderna: la extraterritorialidad, la adaptabilidad más allá de todo esencialismo, la ausencia de una salvación fuera del tiempo, el cosmopolitismo metropolitano...) era en realidad lo contrario, si atendemos a la consideración de A. Camus según la cual el nihilismo representa la negación del límite. «El hebreo vive en el tiempo, vive en la precariedad», en un umbral más proclive a la contradicción y la mutabilidad que al reposo en un fundamento, ha escrito S. Quinzio en *Radici ebraiche del moderno*.

Sin embargo, después de la segunda guerra árabe-israelí y del giro de los años ochenta, aquel universalismo ha devenido occidentalismo, y el rechazo de la fuerza tan patente en autores como F. Kafka o S. Zweig se ha invertido en «apología de la fuerza».

Enzo Traverso lo muestra en *La fin de la modernité juive:* la revolución conservadora va aparejada al «culto a la autoridad», a la «crítica de lo moderno», a la afirmación de la «superioridad de Occidente» y a una «fascinación por la tecnología». Y esta atracción empalma con el sueño de la omnipotencia (los reclamos del cuerpo marcan el límite) y con la pesadilla de un reemplazo de todo lo precario; lo cual hace pensar en el presente perpetuo de *Un mundo feliz,* de A. Huxley, en el que nada dura y todo es reluciente por ser intercambiable.

Tampoco el cerebro se salva del virus de la obsolescencia, así cuando Larry Page, socio fundador de Google, lo denigra por no ser lo bastante rápido. Es frecuente oír hablar, hoy, de la divinización del cuerpo, pero hay que matizar que este no es el cuerpo real y temporal, sino una imagen estereotipada, como se ve con el retoque de las fotos: aquí hay que entender «divinización» en el doble sentido de culto y de idealismo negador del límite.

«La ontología *"technolibertarienne"* consiste en descalificar la acción humana en provecho de un "ser computacional" considerado superior», explica É. Sadin. Se trata de una mitología que combina la ceguera a la complejidad y la ilusión de que se puede iluminar todo, esto es, explicar y predecir la conducta midiendo secreciones o viendo qué áreas del cerebro se activan (como se ve en *La Vanguardia* del 25-7-2007, donde P. Glimcher expresa su confianza en establecer patrones «fiables» para la decisión y el acto, si bien reconoce que la conducta «más rentable» ante el riesgo es la impredecible).

Teniendo en cuenta que en cada segundo circulan entre ambos hemisferios unos dos billones de señales, que estas conexiones responden a procesos de interacción con el entorno, y que las virtualidades del cerebro son mucho mayores que aquellas con las que operamos, la pregunta es: en lugar de la lógica de la sustitución ¿por qué no aplicar la de la complementariedad, según la idea de que lo que es fácil para una máquina es difícil para el hombre y a la inversa? ¿Por qué partir del reduccionismo que equipara el cerebro a un computador viejo en lugar de atender a su

plasticidad en relación con el comportamiento? ¿Por qué no alterar este en un modo que aumente las posibilidades de opción y la aptitud para establecer prioridades?

No se trata de salvaguardar lo enaltecedor del hombre en una imagen ideal de sus prerrogativas, sino aquello que hace que la vida como la conocemos merezca ser vivida. Da la impresión de que los apóstoles de lo «transhumano» no conocen otra experiencia que la de una vida reducida a valores mínimos, ajena a esa ambivalencia del sentir que toma forma intensificada en la expresión quebradiza de la tristeza o en el placer como reconocimiento del límite del sentido –o sea, como «algo que el cuerpo le hace al lenguaje (...) y el lenguaje le hace al cuerpo» (Meschonnic).

En *El hombre de la arena* de Hoffmann, en *La Eva futura* de Villiers de L'Isle Adam o en *R.U.R.* de Čapek –el inventor del término «robot»– se constata que el proyecto de un autómata con rasgos humanos encubre el hecho de que el hombre se ha acercado al robot. Y esto es lo que ocurre cuando se habla de la robótica como de un proceso inexorable que aboca al desempleo y a una asistencia de niños y ancianos por parte de máquinas inteligentes. Por un lado, se dice que nos olvidemos del derecho al trabajo: el paro será endémico; por otro, se arguye que debe haber «robots sociales» porque falta mano de obra asistencial. Con lo que no solo se abdica de toda intermediación recreadora de las condiciones; también se renuncia al pensamiento inteligente, puesto que ambas premisas son claramente contradictorias entre sí.

Cuando nos asombra la avidez de conocer de un niño, eso tiene que ver con otro asombro: el de su encuentro con nuestro rostro, el del tacto cálido al que respondió con un gesto y un mirar ya individualizados. Este es el extremo de lo relacional, el de un innovar creativo que se abre a la vida. ¿Es esto programable? Solo pensarlo implica abandonarse a una perspectiva reductiva. Es pasar al otro extremo: al de privilegiar las ejecuciones repetidas, al de subsumir la complejidad en la simpleza de lo maquinal.

¿Por qué declarar desfasado el cerebro y desplazar la iniciativa al autoaprendizaje de las máquinas, en lugar de desarrollar potencialidades nacientes, infrautilizadas o en trance de atrofia? La razón es obvia: porque en la conexión perpetua está el negocio. He ahí la vertiente liberal, también presente en el hecho de preferir responder a problemas sociales con una inteligencia artificial que suele ser una estupidez artificial, en lugar de

invertir fondos en educación, en actividades de cuidado, etc. Y luego está la vertiente tecnocrática, inseparable de la anterior (aunque lo disimule) y orientada a alimentar un dominio que aspira a conjurar el azar, pero que da lugar a una vida prediseñada, es decir, sometida, y sin que lo aleatorio nunca deje de estar ahí.

*

Si el «choque de civilizaciones» de Huntington ejemplifica el fin del universalismo, Fukuyama comparte la idea de que conviene limitar la entrada en la comunidad (la vieja *Gemeinschaft)* en aras de un ideal normativo; lo que no obsta para que plantee los riesgos y las ventajas de una «revolución biotécnica» que lleve al «fin del hombre» –según el título de su libro de 2002–, donde matiza la idea del fin de la historia e introduce la posibilidad de una historia poshumana. En Fukuyama la interacción de la *Bildung* deja su lugar a una mezcla de mesianismo y reacción marcada por el anatema a lo público. Ni siquiera lo que llama «capital social» –partiendo de J. S. Coleman– tiene este carácter. Todo se explica en términos de intereses individuales; pero Fukuyama aspira a una «reconstrucción» basada en una doble especulación: si la historia político-económica es direccional y halla «su culmen en la democracia liberal», en el plano de la eticidad puede haber ciclos y reflujos, lo que le permite soñar en el retorno de comunidades según el modelo «natural» de la familia y propicias para una normalización reglada. Fukuyama admite que esas leyes no escritas pueden parecer opacas al recién llegado, pero de ello desprende la conveniencia de que esas sociedades sean pequeñas, cerradas y duraderas, pues tal es la condición para que las reglas se internalicen como valores; si bien no basta con esto: debe haber también una «autoridad racional» más allá del «orden espontáneo».

Un libro como *La gran ruptura* muestra que ningún nihilismo es absoluto: incluso si se postula la imposibilidad de formular juicios acerca de una alternativa mejor (y Fukuyama utiliza el posmodernismo para sugerir esa imposibilidad), por ello aparece ya una preferencia. En este caso se afirma una ideología que se considera vencedora. Pero a la vez se introduce una concepción evolucionista-biologista que afirma la existencia de virtudes morales inherentes a «la naturaleza humana». El engarce viene

dado por el carácter de estas disposiciones, en las que se conjuga una normatividad social y una emocionalidad orientada a la adquisición de «una posición». Así, puesto que el líder obtiene satisfacción a su sed de prestigio, se afirma que «los seres humanos, *por naturaleza*, aman organizarse jerárquicamente», a lo que se añade que no es relevante si eso satisface a quienes están abajo porque en este caso no hay elección. Y además «no corresponde a la sociología juzgar si las reglas naturales son justas e injustas».

Subyace aquí, lo mismo que en *El fin del hombre,* una idea empobrecida de lo humano. El modelo es la figura del soldado, paradigma de la eficiencia de la reactividad y de las prótesis reforzadoras (así los «tejidos inteligentes» con casco de realidad aumentada del proyecto Talos). También en estudiosos de la conciencia como Allan Snyder aparece este modelo; por ejemplo, cuando en el documental *El cerebro inconsciente* se exalta el automatismo de un piloto de guerra o se valora positivamente una reacción que provocó «bajas amigas» porque en otros casos este reflejo podría salvar tu vida.

Así, en dicho documental Snyder propone paralizar momentáneamente una parte del cerebro, la que aplica «prejuicios», para «ser más creativos» o para ver «al otro como realmente es». Pero ¿hay un prejuicio mayor que esta idea de una esencia de la persona, sea el alma o la dopamina y la serotonina? Sin duda, no es una buena idea ejemplificar esta teoría –como hace Snydercon una historia de amor que en realidad es una retahíla de estereotipos. Los mecanismos que ahí se describen son condiciones necesarias para una conducta erótica, pero no suficientes para explicar, por ejemplo, el hecho de que se responda a una solicitación y no a otra que tenía las mismas condiciones de base.

Es habitual que la tecnoeconomía produzca una parafernalia de fines potencialmente militares, y a la inversa: la industria militar está en el origen de buena parte de la innovación digital comercializada. Recordemos que el antecesor de internet, el sistema de comunicación Arpanet, fue creado en plena Guerra Fría por ARPA (luego DARPA), agencia que depende del Pentágono y que ahora financia los robots antropomórficos de Boston Dynamics (compañía adquirida por Google y vinculada al MIT). Gran parte de lo que la leyenda identifica con un trabajo de emprendedores aislados en realidad ha sido financiado por el Departamento de Defensa. Por otra parte,

es cada vez más estrecha la connivencia entre el «complejo militar-industrial» y los órganos gubernamentales, como se comprobó con D. Rumsfeld, secretario de Defensa de Bush y jerarca de una sociedad tecnológica.

Cuanto más se aparta este orden de su envoltura hiperestésica, más clara es la emergencia de lo esquemático como modelo. Si Rumsfeld encarna la prepotencia imperial, según se vio cuando Europa cuestionó la guerra de Irak, Fukuyama, aun siendo ambiguo en sus consideraciones acerca de la biotecnología por mor de satisfacer a un público amplio, justifica su principio jerárquico a partir del modelo de la guerra en el marco del biologismo y el evolucionismo social.

Su concepto de lo real y lo posible es el del poder como manejo de la fuerza, pero eso oblitera fenómenos como los «placeres negativos» asociados al miedo que tematizara Burke (y que también encontramos en films como *La batalla de Anzio).* O la contigüidad entre la plenitud erótica y la llamada del no ser (véase *El imperio de los sentidos*, de Oshima, por no hablar de Sade). O el desprendimiento de sí que a veces acompaña a la embriaguez de la violencia (y aquí el cineasta a recordar es Sam Peckinpah, en varios de cuyos films van juntos las relaciones de valor y el cara a cara con la muerte).

El biologismo razona como si hubiera un *telos* que culmina en el cerebro del individuo y que desde ahí, desde la conciencia de las reacciones cerebrales, se pudiera explicar esa perfectibilidad a partir de mecanismos de autoconservación y de reproducción con el *partenaire* más eficiente. Pero, como señala Lacan, la evolución «no es tan natural». En esa concepción se aplica un viejo modelo que muestra que somos animales tendentes a buscar principios omniexplicativos; pero basta invertir la expresión «deseo de saber» por «saber del deseo» para constatar el carácter ilusorio de la transparencia: en realidad no sabemos qué deseamos.

La insistencia de Lacan en esa *duperie* (engaño) tiene implicaciones éticas, tanto frente al rechazo del límite como respecto al cinismo relativista. Antes se decía que todo era de la mejor manera por diseño divino y ahora porque la naturaleza es sabia, pero cuanto más interviene el lenguaje en una relación, más se muestra «la excentricidad del deseo» respecto a la satisfacción simple. Y el biologismo no atiende a esas *élisions*

en su ficción de ascensión continua, mientras que el cinismo actúa solo a partir del lado opaco de los claroscuros.

*

Según Lacan, pues, siempre queremos algo que es otro respecto al objeto y lo que él o ella quiere. Y en ese mismo París, pero lejos del psicoanálisis, Simone Weil desarrollaba una concepción atenta a las condiciones de sentido por la relación con *l'autrui*. El despliegue de lo humano oscila entre un ámbito de soledad y una necesidad de solicitación y respuesta, una esperanza emanada de que otros seres existan, y en ambas direcciones se manifiesta un «sistema de inclinaciones» oscilante, variado, que pone en circulación flujos de energía, por ejemplo reconociendo el valor de la temporalidad sin dejar de saber que el valor aspira a ir más allá de esta.

Esto significa acoger e incluso vindicar lo que nos limita. Amar lo nacido del azar, oponer al «frío de la fuerza (...) el amor a un objeto particular», mirar a una criatura que actúa y piensa en ese ámbito limitado y quererla así, porque así existe. Esta suerte de atención confiere realidad a la existencia. En cambio, la fuerza mecánica no puede prescindir de la hipnosis; por la fragilidad inherente a su arbitrariedad, necesita apoyarse en la ilusión del prestigio. «Allí donde hay límite» (Weil) hay una reacción que sigue a una acción, y ese tomar forma mediante vínculos da concreción a la vida. Amar es afirmar lo real en otro ser, pero ese decir sí comporta saber que en el amor hay también fuerza. Y vacío. Y mentira. Pero no la fuerza como mentira que niega el vacío.

El límite se manifiesta en la relación y esta abre ámbitos de sentido y planos de existencia. A diferencia de tales representaciones contrastantes, las imágenes-cojín de la iconosfera diluyen el sentimiento de lo real, en el mismo sentido en que un mundo de cifras requiere una atención menor. Y el resultado es rigidez y amorfia, en oposición a lo cual emergen preguntas que pueden dar forma uniendo severidad y plasticidad.

Luttons-nous pour la justice? es la cuestión en que el pensamiento de Weil –inapropiable– coincide con la (auto)crítica a la retórica del último Camus. Esa lucha parte de un malestar que mueve mi acción llevándola fuera de mí, por lo que no puede ser tolerante con una concepción modelada según el orden de la esclavitud, sea esta antigua o moderna, en su vertiente

militar-empresarial o doméstica. Pero por ello mismo esa no es una justicia abstracta ni mediatizada por utilitarismo o productivismo alguno.

«No aceptamos no importa qué justicia», decía Camus, remarcando la exigencia de «no separar la libertad de la justicia»; una exigencia que, para Weil, debía conjugarse con la de erradicar el hambre y la humillación sabiendo qué era eso. Y, puesto que el único modo en que uno puede saberlo es viviéndolo, ella sufrió la «marca de la esclavitud» en el destajismo fabril (así como en la guerra española se confrontó con la voluptuosidad de la violencia) y estudió la «historia de la técnica», investigando posibles modos de organización del trabajo como «pacto con el mundo», aspirando a restablecer un equilibrio entre la coerción de la naturaleza y la de los instrumentos interpuestos, y asumiendo el criterio de «emprender la búsqueda no de la técnica que da más rendimiento sino de la técnica que da más libertad».

Ciertamente, no es esto lo que aparece cuando los vehículos de difusión más influyentes lanzan el cebo de la «cuarta revolución industrial»; la cual, si bien en sus bases no difiere de la tercera, acentúa la retirada de lo humano en beneficio de «algoritmos evolutivos» y «robots sociales». En este último caso se ignora el hecho de que el valor expresivo desaparece en cuanto se sabe que se trata de gestos programados sin que pueda haber otros: solo una cantidad fija de expresiones catalogadas para quedar impresas en una memoria robotizada. El empobrecimiento que eso significa en el campo relacional se ha hecho patente en Japón, donde los fenómenos de aislamiento y adicción van a la par con el crecimiento de la presencia maquínica en el hogar.

La misma ausencia de una lógica de prioridades y de plazos aparece en la inserción de robots en la producción cuando no se prevén medidas de contrapeso de los efectos de desempleo como la reducción de la jornada. No hay ahí un ensanchamiento del horizonte sino una sumisión a ídolos: tecnocracia y cinismo, por cuanto se busca un nuevo modelo de relación laboral que universalice lo que se espera de un autómata («flexibilidad», etc.). Hay, pues, dependencia y no liberación en el sentido en que Weil buscaba nuevos criterios tendentes a eliminar lo esclavizador del trabajo.

En relación con los algoritmos y bajo el título global «El futuro está en los datos», aparecieron en marzo de 2017 en *El País* artículos que perseveraban en la idea de «modelar patrones de conducta» por análisis de

datos y que se planteaban lograr que «ya no seamos los humanos quienes decidamos», por cuanto la decisión humana da lugar a «resultados ineficientes». He ahí la sustancialización de la técnica, una falacia tendente a ocultar que detrás hay personas proclives a una u otra ideología (y si no son conscientes de ello, es que se ubican en el polo de lo normalizado). Por más que se diga que «el desarrollo de algoritmos para la toma de decisiones basados en datos refleja la búsqueda de la objetividad», la cuestión es quién y con qué criterios decide qué datos son «relevantes». Sin duda, «analizar cantidades ingentes de información» puede ser útil para «cuantificar el impacto de desastres naturales», pero si quien selecciona los datos se alinea con las declaraciones de Friedman y otros tras el huracán Katrina, todas ellas orientadas a aprovechar la destrucción para eliminar servicios públicos, el resultado será una mayor servidumbre. A menos que se interponga aquello que para A. Camus es «la fuente de la rebelión»: «el pensamiento de los límites».

2. Academia, burocracia y valor

Camus, al igual que Blanchot o Foucault, ha constatado el descrédito del humanismo, pero esto no exime de la necesidad de discriminar lo mejor y lo peor, algo que solo se puede hacer no desdibujando el marco de lo humano. Ese es un círculo en el que se incluyen elementos externos, por cuanto a la herencia genética se le suma la de la historia y el lenguaje, y esta evolución se abre a puntos de fuga. Uno de ellos es el del cansancio de lo humano, del que se hacía eco ya Nietzsche. Otro, esa borradura de lo individualizador que fueron los *Lager* y que situaba al superviviente en una zona entre la vida y la muerte, entre lo humano y lo no humano. Pero incluso en esa desnudez R. Antelme reconoce la pertenencia de víctimas y verdugos a «la especie humana». Del mismo modo, cuando Conrad alude en *El corazón de las tinieblas* al «fango primitivo», esas «tinieblas», esos «orígenes» son también humanos. Cuando la cultura moderna vuelve los ojos a ese horror hacia el que se desliza Marlowe mientras nota una presencia amenazante en la orilla del río, ahí, en la demora del ataque esperado, Conrad percibe uno de «esos secretos humanos por los que se desmiente la probabilidad de

algo» y por los que muestran sus grietas o se hacen inútiles los marcos de referencia.

Lo mismo ocurre en la nostalgia de lo animal o en la fascinación por el cíborg, ejemplos de la apertura que nos constituye como criaturas simbólicas. No dejan de estar ahí los límites actuantes como condición de sentido; y está también el elemento de infancia que Agamben presenta como la contrafaz del ser hablante. Que un niño quede embelesado por una ficción sabiendo que lo es, del mismo modo que se interesa por su reflejo o por sombras que sabe que no tienen la consistencia de lo real, y aún más, que él engendre mundos que sabe imaginarios pero que dan peso y ligereza a ese instante, esa doble luz señala la especificidad de lo humano. Sin embargo, la relación del *infans* con el tiempo no es la del adulto hablante, como lo prueba el diferente modo de experimentar la repetición: el niño quiere que se repita aquello que ha adquirido la mayor importancia incorporándose a su vida; en el adulto la repetición es indisociable de lo que le ha enseñado el tiempo: el diferimiento de la satisfacción, la familiaridad del hábito, la oposición entre lo maquinal y lo vital.

Ser adulto significa saber que no se es el amo de una situación, que siempre hay una contingencia no calculada aunque se busque una réplica exacta; en cambio, el niño halla confirmación y seguridad en la reproducción de un relato o un acontecer. Porque para él lo decisivo es ese instante, cosa que hace que no deje una actividad por otra más placentera que aún no conoce. El hecho de que «los salvajes» de Conrad difieran los impulsos o los orienten a hitos no inmediatos indica que están más cerca de la realidad de Marlowe que de un hipotético paraíso infantil; pero la atracción de ese fondo abisal indica también que el buen sentido del hombre civilizado ha perdido autoridad y valor como patrón.

«Plutôt la barbarie que l'ennui», exclamaba T. Gautier cuando apuntaba esa crisis, también simbolizada por la nueva percepción fragmentaria y azarosa del ojo de la cámara. Sin embargo, es significativo que, cuando Wittgenstein constata el límite al que se llega en la búsqueda de fundamentos, en lugar de estos ofrezca una confrontación de juegos de lenguaje emparentados y diversos, señalando que lo dado es la gramática y la forma de vida, que los juegos cambian a medida que cambia el contexto y que la certeza operante reposa en sistemas de evidencia y modos de actuar compartidos, siendo el último de esos marcos –el fondo en que se tuerce la

pala– aquel ante el cual solo cabe decir «así reaccionan los seres humanos» o «todo hombre "razonable" se comporta así».

*

En cuanto animal cultural, el hombre está en relación de heterogeneidad respecto a la naturaleza; lejos de subsumirse en ella, la actuación conforme a sus necesidades y potencialidades introduce una cesura que, como constata H. Arendt, de un modo u otro violenta lo natural; esto es un supuesto básico a partir del cual ha habido un extenso trabajo conceptual de la biología, la antropología y la filosofía, pero ahora se han sobrepuesto a ello la superstición del animalismo. Un fundamentalismo que liga con el esoterismo y que parece ser del gusto del ayuntamiento barcelonés (o al menos su responsable de Ecología, Urbanismo y Movilidad Janet Sanz; la cual, tras favorecer una elevada representación de grupos animalistas en la Fundación del Zoo, y al cabo de más de tres años de discusión de un documento para la reforma del parque que llegó a estar consensuado, al fin introdujo un párrafo de modo unilateral en beneficio de las posiciones animalistas, lo que provocó la ruptura con el «frente científico» de especialistas y académicos).

Sin duda, como decía Weil, hay que buscar el máximo equilibrio en la relación con la naturaleza, a lo que cabría añadir un reclamo benjaminiano: dominar la relación y no al objeto de la relación. Tales demandas testimonian el dinamismo de lo que para nosotros es natural, pero eso siempre obedece a una evolución cultural: sube el umbral de lo no aceptable, y así un sufrimiento de un animal puede suscitar un malestar casi físico, pero en esta consideración intervienen las representaciones de que disponemos. Lo que reconocemos como preferible respecto al mundo animal, lo vemos a partir de una proyección humana: incorporamos a nuestro mundo criaturas que están en el medio «como el agua en el agua», según decía Bataille. Pero nunca deja de haber un *décalage*: es constitutivo de nuestro universo que en él haya derechos y obligaciones; pero deslizar esta potencialidad al ámbito animal es tan absurdo como tratar a un animal mimetizando las relaciones humanas.

Un animal puede ser objeto de ética, no sujeto. La ética –lo han mostrado las sacudidas operadas en ella– no puede reducirse a un cuadro normativo.

Tampoco a un principio formal asociado a una idea de sujeto autosuficiente y metafísico, racional y masculino: así en Kant; pero, al menos, esta ley imperativa excluía el sometimiento a unas tablas, o sea, a prescripciones heterónomas y relativas a conductas concretas. En cambio, con la «liberación animal» hemos vuelto a los «diez mandamientos», tal como indica el título del libro de J. Goodall y M. Bekoff (2003).

Es igualmente prescriptiva la ética de P. Singer en loor de los «derechos de los animales»; expresión esta que fuerza el lenguaje hasta el sinsentido. Es absurdo instar –como hace Singera salir de la perspectiva que privilegia la realidad humana; de hecho, nadie está más en esa perspectiva que quien habla de los animales «como si fueran humanos disfrazados», por decirlo con Deleuze. Se puede, frente al espiritualismo esclerótico, «empujar el lenguaje al límite que te separa de la animalidad» (Deleuze) o indagar lo inhumano; pero no desconocer aquel límite. Si se desdibuja el marco cultural-humano se pierde el marco en que todo toma sentido, y eso es grave para una vida que se alimenta de símbolos, conceptos e imágenes.

Por otra parte, cuanto menos valor se concede al contexto como elemento significante, más cerca se está del fundamentalismo. Recuerdo haber visto en Roma, cerca de EUR, un cartel que amenazaba con la violencia a quien no respetase «los derechos de los animales»: si no lo hacéis por sensibilidad, decía, lo haréis por miedo; conminación que me hizo pensar en las leyes animalistas del nazismo.

Cuando Hitler predicaba abstenerse de todo «lo que la naturaleza no da libremente» (ergo: de los animales solo hay que comer huevos), el correlato de esto era una acentuación de la idea de la «cadena del ser», según la cual el reino de la zoología se extiende desde lo protozoario a lo humano. Introducir ese *continuum* permitía no encajar ya la pluralidad de lo humano en la unidad de la especie y situar los «infrahombres» por debajo de los perros. La misma ignorancia de la complejidad favorece actitudes como la del movimiento provida ahora en el poder en Estados Unidos. O como la que en el franquismo priorizaba la vida del embrión a la de la madre. Tal es la cuestión: ¿damos primacía a esencias eternas o al desarrollo vital? Si la vida es el criterio, y lo es, por ello no es indiferente qué vida. En esta disyuntiva hay que considerar los procesos engendradores de cualidades y de valores.

La homogeneidad rima con la arbitrariedad, mientras que la

consideración de la diferencia o el grado de desarrollo requiere atender a lo relacional. Y esto es lo que no tiene en cuenta P. Singer cuando dice que se pierde más con la muerte de un simio que con la de una persona con «discapacidades psíquicas» graves e irreparables. Cierto que la diferencia entre el genoma humano y el de los simios es mínima, pero ese margen minúsculo abre la posibilidad de construir mundos y madurar una intimidad con vínculos en los que reconocerse. Que a la evolución biológica se le sume una evolución cultural y que esta haya sido decisiva en la hominización, obliga a relativizar lo mensurable según datos genéticos. Por tanto, no es aceptable una comparación en los términos planteados por Singer, sin tener en cuenta el tejido relacional y singularizador en que se inscribe una persona por serlo: por nacer inacabada.

Ya los griegos distinguían la vida en sentido genérico *(zoé)* y la vida definida por modos culturales *(bios);* pero entonces recaían sobre los esclavos tareas que hoy pueden hacer las máquinas. Hoy es realizable la idea que afirma la unidad en la variedad de la especie humana. Pero esto obliga a asumir las prioridades que dimanan de ese marco.

*

Lo primero, como dijo Camus, es delinear, ante la fuerza, «un límite más acá del cual comienza la dignidad común a todos los hombres». Ya antes Broch había propuesto sustituir el «derecho natural» por una idea de la «dignidad humana» asociada a la potencia de desarrollo inherente al «alma humana».

Simone Weil reformula ese desarrollo en términos de una energía que puede invertir la presencia de la fuerza –inevitable en la naturaleza así como en la historia– oponiéndola a la inercia. Esa es una energía que se degrada cuando la determinación no llega a realizarse, cuando la erosiona el tiempo maquinal o un sufrimiento uniforme, cuando se moviliza en un esfuerzo baldío sin que nada la restituya de un modo u otro...

Lo insoportable en este caso es la ausencia de sentido de la acción. Necesitamos siquiera sea una sonrisa o un premio imaginario. Pero esa necesidad se satisface en la medida en que nos llega desde una relación investida de valor; y, a la vez y por lo mismo, esa satisfacción incluye una cuota de insatisfacción. «No solo de pan vive el hombre», recuerda Camus

hablando de Weil; y esta remarca que limitarse al mecanismo de la recompensa depaupera la energía, a la que, en efecto, añade el adjetivo «moral», si bien el término «energía» patentiza la sustantividad del componente físico.

En este sentido, Weil, en *La condition ouvrière*, se plantea «cambiar la naturaleza de las estimulaciones del trabajo», de modo que haya otra relación con el tiempo, que haya *«quelque chose à faire»*, que haya un esfuerzo al que se le ve un sentido, o sea, que lleva a alguna parte y no solo a la hora de la salida. Sin embargo, en su experiencia fabril, lo único que contaba era el efecto en términos monetarios y el miedo al despido por no seguir el ritmo del cronómetro; según lo cual, en las cartas y notas referidas al trabajo en cadena, Weil escribe: «todas las razones exteriores (antes las creía interiores) sobre las que se apoyaba el sentimiento de mi dignidad han sido destrozadas en dos o tres semanas». Solo una cosa permanece intacta, y es –significativamente– «la indignación ante las injusticias infligidas a otros». En todo caso, «el sentimiento de dignidad tal como ha sido producido por la sociedad, ha quedado roto. Hay que forjarse otro».

Frente a la dignidad como un atributo de nacimiento, aquí se apunta algo a conquistar o a construir; y en esa tarea es decisivo sustituir los patrones lineales y mecánicos por lo que sube y baja, lo que avanza retrocediendo, lo que se plasma en una gama de resonancias que incluye el silencio. El modelo es el tiempo de la música en cuanto orden de consonancias y disonancias, de relaciones internas y externas; relaciones que interactúan y que afectan al cuerpo llevándolo a un estado de plenitud o expresando una tensión de reclamos que se corrigen entre sí. De lo que se trata es de invertir el tiempo como límite en oposición a la «vida sin forma» –o sea, sin distancia.

*

Límite significa «respeto», y ese es el título de un libro de 2003 de R. Sennett en el que este constata: «invocar la dignidad como un "valor universal" no da ningún índice sobre cómo practicar un respeto mutuo inclusivo». Habiendo experimentado él mismo en un suburbio de Chicago –o después por ser él blanco, y su pareja, negra– la ausencia de reconocimiento en términos de equidad y la intromisión de los servicios

sociales, junto con otras imposiciones, Sennett se sitúa en las antípodas de la proclama thatcheriana según la cual no hay sociedad sino solo individuos: él parte de la insuficiencia de cada individuo y sugiere asociar la dignidad a un intercambio relacional y representacional.

Según esto, el «honor» es una imagen configurada en atención a otros y devuelta por otros; solo que, cuando «el retrato de grupo» fija demasiado los roles, hay una tendencia a huir de estos, como lo experimentó también Sennett en la contracultura de los sesenta. Entonces, la «ofensiva contra la disciplina» indujo a olvidar que, justamente porque el marco es abierto (y la apertura tiene como reverso una cuota de insatisfacción), es necesario interpretar un guión coherente. La dignidad demanda «un trabajo de expresión» y de atención. Un epítome sería Fischer-Dieskau cantando *Erlkönig* casi como si hablara pero siguiendo los acordes de efecto metálico del piano y sin que esta libertad contravenga la fidelidad a Schubert: el modo en que el barítono presta atención al pianista e «invoca a Schubert antes que a su propia persona puede tener para nosotros un cierto efecto de esclarecimiento», señala Sennett. Otro ejemplo podría ser la deferencia del que escucha en una conversación y acomoda el propio discurso a esa interacción. O el *potlatch* estudiado por Mauss, según el cual el rito de la donación obtiene fuerza simbólica por cuanto a él responde otro don no simétrico. La reciprocidad que produce respeto mutuo no puede fundarse en un valor de equivalencia o en un reembolso. La *convivialité* excluye el provecho o el cálculo del pago, y en su lugar hay la representación que el otro transmite y la imagen que uno se hace en relación con el conjunto de la sociedad o con ciertas presencias invisibles que actúan como referencia.

La intercambiabilidad de lo mercantil ha marcado el déficit de reconocimiento mutuo en la sociedad moderna. Posteriormente, esa racionalidad calculadora se ha plasmado en una burocratización en diferentes planos, de la empresa al Estado, pero siempre con un orden jerárquico de funciones; un orden basado, según Weber, en un modelo militar. Y cuanto más concentrado se ha hecho el capitalismo, más poder ha recaído en los «generales» de la administración o de las grandes empresas o grupos. Sin embargo, puesto que la cohesión en una organización rígida necesita tiempo, en «la pirámide burocrática» podía haber «comunicación interpretativa en el paso de un peldaño a otro», de modo que, aun siendo dependiente, el individuo podía sentirse avalado por la institución. Ahora,

en cambio, la temporalidad es de plazos breves, así como la relación espacial se ha aplanado distanciándose del vértice: la decisión pronta, la precarización llamada «flexibilidad» y la reducción de las ayudas han instalado el miedo y la pasividad en el lugar de la modulación interpretativa entre los estratos. De modo que la ideología de la identificación se ha desplazado hacia «innovaciones» presentadas como indefectibles, y la posibilidad de responder a ese señuelo es mínima por la debilidad de los lazos –horizontales y verticales.

Los intercambios rituales carecían de partitura, pero entonces el tanteo exploratorio se apoyaba en el carácter duradero de la relación. Los tiempos prolongados propician que ciertos hábitos se experimenten como naturales, que ciertos modos de comprensión devengan tácitos; lo que no significa que hábitos y saberes no cambien.

Cuando Weil relaciona hacer justicia y atender –sabiendo que el otro es distinto de lo que interpretamos al estar junto a él–, en ese respeto a la diferencia confluyen imprevisibilidad y naturalidad en cuanto tácita «eliminación del yo». Así también Sennett propone repensar la autonomía no desdeñando los «legítimos derechos de la dependencia adulta» y combinando este exponerse con la aceptación de que no se comprende todo en el otro, de que hay silencios. Pero, a medida que se avanza en el capitalismo, la explicitación arrolladora gana terreno. Lo cual contraría el sedimento evolutivo de un animal que solo con ayuda puede paliar el desvalimiento y la carencia de su nacer y su hacerse.

Truffaut presentó la respuesta a la arbitrariedad como rasgo humano en *L’enfant sauvage*. El doctor pone a prueba al pequeño Victor siendo injusto con él, y el niño reacciona con sentimiento airado no por un dolor concreto sino por el cómo y el por qué. Hay aquí una suerte de metonimia respecto a la «densidad moral» que Truffaut demanda al arte, y esto es distintivamente humano en el sentido en que lo es la correlación entre ficción y veracidad que acompaña a toda esperanza. No es concebible una resistencia a lo injusto que no presuponga la noción de verdad, pero en esa acción o ese proyecto hay algo, llamémosle ficción, que aparece como ausencia. Y este vivir atendiendo a lo ausente es lo que según Valéry hace del hombre *«l’animal compliqué»*, según lo había anticipado su maestro Mallarmé: si este enseñaba que hay algo que sin estar ahí nos hace vivir, Valéry corrobora que el «hombre ha inventado el poder de las cosas ausentes» y

que así obtiene energías y miserias, pero que solo es hombre por eso. Por atender a umbrales, por haber hecho del sentido su medio. «Un perro no es hipócrita, pero tampoco puede ser sincero», remachará Wittgenstein.

*

El salto evolutivo que llevó al hombre como lo conocemos (llamado pomposamente *«sapiens sapiens»*, si bien Morin prefiere decir *«sapiens demens»)* se plasmó en la «explosión creativa» del Paleolítico Superior, cuyo testimonio son las pinturas rupestres, los ritos funerarios, las figuras asociadas a la fecundidad, los ornamentos de identidad personal o jerarquización colectiva..., en suma, la creación de una realidad alternativa a la relación instrumental con lo inmediato. D. Lewis-Williams (en *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art,* 2002) relaciona esta aceleración evolutiva con una conciencia que ya no es solo la del sistema límbico –compartida con muchos animales– y que incorpora la capacidad de producir y fijar imágenes independientes del acto presente: se pasa con ello del ámbito de la fuerza al de la memoria simbólica y la imaginación. Y esto es lo que da a la especie humana su carácter abierto, indisociable de la plasticidad del cerebro pero no reductible a ese sustrato neurobiológico.

La anemia de vínculos significantes propicia la docilidad, mientras que la creación de sentido vivifica y despierta. Por ello la orientación de la docencia universitaria hacia la moda del animalismo –u otras parecidas– resulta preocupante. Si alguien como Michel Deguy habla del peligro de regresión al *américanthrope* no es, evidentemente, por un antiamericanismo primario (acusación siempre a punto, pero que queda descartada por la trayectoria del poeta). Y lo mismo ocurre cuando M. Duras, tan interesada en la novelística americana, coincide con Godard en el uso negativo de la expresión «ha hecho un film americano». Ahí se está hablando, en realidad, de un film francés *(El amante*, de J.-J. Annaud); pero se reconoce una cultura de la facilidad marcada por imperativos comerciales y según matrices de entretenimiento. En el mismo sentido, Deguy pone en su punto de mira una *puérilisation* tendente a reducir todo a *images de marque* según modelos del tipo «salud, atletismo, eugenismo, no muerte...».

La institución de los *Colleges* –de rango universitario pero a medio camino entre la universidad y el instituto– marcaba el camino. Y lo

corroboraba la noticia del creciente endeudamiento de las universidades americanas por la ampliación de los servicios lúdicos. Se trata de atraer alumnos como sea, ofreciéndoles señuelos vistosos y exhibiendo instalaciones que aseguren el espectáculo atlético y la diversión gregaria. El estudiante ha pasado a la categoría de cliente, las universidades y los títulos concurren en un inmenso mercado, y ello comporta que los criterios dominantes sean los de la publicidad. La principal preocupación de los órganos de gobierno de las universidades es su presencia en los rankings o en los *media*; según lo cual, por ejemplo, en Barcelona se suspendió un congreso programado en un espacio que prefirió destinarse a un evento mediático. Por otro lado, como señala Nuccio Ordine, que el estudiante sea «el rey» induce a mimarlo según criterios opuestos a los de la maduración intelectual: *«abbassamento dei livelli di difficoltà», «trasformazione delle lezioni in un gioco interattivo superficiale...»;* en definitiva, *«licealizzazione delle università»*.

*

En dos textos de los años cincuenta relativos a la crisis de la cultura, H. Arendt sitúa el arranque de su desvalorización en el momento en que la sociedad moderna descubre la utilidad social de la cultura: puede ser para ascender (filisteísmo), para afirmar una posición identificándola con la cualidad (la «buena sociedad») o para embadurnar un estado de abandono y excitabilidad con valores culturales que circulan como valores de intercambio (la cultura de masas).

En otro texto Arendt constata que, «en la plaza del mercado», la «verdad racional» se transforma en «opinión», siendo ese el plano en que la cultura de masas –en realidad «ocio de masas»– socializa la cultura apropiándose de sus objetos. Un plano en el que justamente se anulan las condiciones para un juicio acerca de la cualidad.

Arendt, empero, no argumenta esto en un sentido descalificador del ocio sino como una divisoria. El *otium* se opone al *nec-otium* en su misma esfera: tras el tiempo de la ocupación y la lucha por sobrevivir hay un tiempo libre, de reposo o reparación, no determinado por el trabajo, pero inserto en un proceso de orden biológico, y lo que lo llena se inscribe en una temporalidad instrumental o de gratificación inmediata. La energía que

deparan esos objetos se consume y metaboliza en el ciclo de la vida: *«panem et circenses van juntos»*.

En cambio, la cultura es «un fenómeno del mundo», es decir, de lo que precede y sobrevive a las vidas particulares conectándolas entre sí. Los objetos culturales participan del ámbito de la energía moral de Weil o de Truffaut; el *homo* se hace interactuando con ellos y pasando por transiciones que actúan como *interfaces* entre presente y pasado, entre sujeto y mundo. Ocurre, sin embargo, que aquel metabolismo «incorpora de manera insaciable al sistema circulatorio biológico todo lo que se le ofrece», y así los productos culturales se ven transformados de modo que su condición simbólica –y lo que esta exige– cede ante las determinaciones que actúan sobre ellos para hacerlos más asimilables, o sea, para que se vendan mejor.

La relación con los objetos culturales no remite a una necesidad de la vida práctica. Sin embargo, en la industria del ocio esos objetos están obligados a devenir «amenos». Apuntan a un objetivo por la vía más corta, se agotan en la satisfacción de la avidez de entretenimiento y así se reinsertan en el ámbito de lo útil. Su espacio ya no es multidimensional y su tiempo es antípoda de toda sedimentación. Como enseñó Baudelaire, el pragmático es hermano del ecléctico: ninguno de los dos ama.

Paradigmas de esa linealidad son las relaciones de causa y efecto, de medio y fin o de inversión y beneficio. Sennett señala que hasta el siglo XVII los criterios económicos no marcaban la jerarquía: fue con la mecanización del mundo y en paralelo a la calculabilidad del capitalismo, como se produjo el corrimiento hacia lo mensurable. Sin embargo, a mediados del XVIII Kant presenta un juicio de gusto que antepone la libertad al interés, dilata las condiciones de pensamiento y busca unir al acuerdo de otros el encuentro con la cualidad del objeto; lo cual, muestra Arendt, significa que no basta la oposición tradicional entre acción en la vida, de un lado, y *poiesis* y contemplación, de otro: el juicio de gusto implica copertenencia en un espacio común, y esa intersubjetividad es política en el sentido más profundo del concepto. Un sentido que aparece también en el atender de la conversación –ahí las referencias podrían ser Mallarmé, Blanchot, Levinas...– y que lleva a Arendt a concluir que el «desfallecimiento del juicio» y del diálogo como capacidad política, o como dimensión humana

en cuanto somos un animal político, ha sido un factor decisivo en «la devaluación de la cultura».

*

En cambio, para el *Homo economicus* el patrón de valor esencial es la eficiencia; y lo que esto significa se vio –brutalmente– cuando Trump justificó la tortura por ser eficaz. En efecto, el presidente preguntó a los especialistas en la cuestión y estos le dijeron que la tortura servía para obtener el fin buscado; en relación con lo cual habría que recordar que las primeras concepciones de la dignidad humana surgieron en oposición a la tortura. Así en Beccaria.

También en *El hombre de Alcatraz* la dignidad del preso encarnado por B. Lancaster aparece como un no al maltrato y a la humillación. Pero es asimismo un sentido de la distancia y ello se manifiesta cuando Stroud (Lancaster) afirma la libertad no solo propia sino también la de su mujer, al instarla a que no haga como el pájaro que volvió a la celda y murió, en oposición a ser «una marioneta» sujeta a lo que el alcaide llama «nuestras ideas de cómo comportarse». Ahí se ve como el respeto a uno mismo –no rendirse– implica respetar el espacio del otro, en un doble movimiento por el que nos reconocemos en él y nos ponemos en su lugar; lo cual obliga a ensanchar la representación. En cambio, la ausencia de respeto se ve facilitada cuando se acorta la perspectiva. Pero hay además otra implicación: si la cultura se anima por la interacción, este impulso necesita de la educación; por eso cabe adjetivar esa capacidad de «política». Después, al final del libro, volveremos sobre esto; pero ahora podemos recordar que hubo un *president* de la Generalitat que, en un día en que habló de la universidad, solo hizo votos por «la eficacia y la eficiencia».

El peso de lo utilitario se manifiesta igualmente en el afán de orientar la secundaria en función del éxito en la selectividad. Incluso la Unesco expidió un documento que afirmaba que el conocimiento no es «un fin en sí mismo», sino que tiene un «carácter instrumental». Y eso se corresponde con el hecho de que, en el primer Govern de A. Mas, las universidades pasaran a depender de la Conselleria d'Economia, hecho tan revelador y programático como que la Conselleria de Treball pasara a llamarse Conselleria d'Empresa.

Según lo ha explicado V. Verdú en *El planeta americano,* el triunfo del fundamentalismo liberal se manifiesta en la extensión del análisis económico a todos los ámbitos: el dinero ha devenido una «categoría trascendental». Pero ya vio Simmel que el dinero reduce la diversidad a un único plano, el de una forma abstracta que abduce sin llegar a colmar. El arte tampoco sacia, pero porque abre múltiples espacios. Por ello Miguel Ángel decía que quien quiere «ser rico es continuamente pobre»; y a lo mismo apuntaba Flaubert cuando comparó «el corazón del comerciante» con su mostrador de madera.

Significativamente, Deneault toma de Flaubert su idea de *médiocratie,* en el libro en que constata que es en la llamada economía donde «la mediocridad causa estragos [*sévit*] con más descaro»; y a esa requisitoria se suma N. Ordine en *L'utilità dell'inutile* convocando a figuras tan variadas como Demócrito o Dante: si aquel decía que «los que buscan recompensas reducen el saber a un servir», el segundo se negaba a llamar *litterati* a quienes *«acquistano la lettera»* para obtener *«denari o dignitate»*.

Pero no es solo que lo económico prime en la organización educativa –lo que significa, siempre, reducción de los recursos–; esto trasluce una desconsideración del valor del conocimiento en beneficio de otros valores, en primer lugar el de lo utilitario, como se evidencia en las actividades que se realzan. Así, las pruebas de la OCDE han evaluado la «competencia» en folletos de aparatos técnicos y en el léxico financiero. Y en España, en 2015, mientras la filosofía dejaba de ser materia obligatoria en la selectividad, millares de escolares recibieron clases de representantes de la Asociación Española de Banca para irse familiarizando con sus prácticas económicas.

Más recientemente, la fundación de M. Zuckerberg y Priscilla Chan, la pareja fundadora de Facebook, ha promocionado el proyecto educativo Summit Learning, destinado a «modernizar» la escuela según el modelo de la *start-up*. Y como ocurrió con la promoción de la autoestima, se han borrado los límites entre una iniciativa privada con visos de negocio y una política que en este caso ofrece ordenadores gratis y afecta ya a más de setenta y dos mil alumnos. Se trata de que los alumnos dispongan en pantalla de todas las lecciones del curso y de que los aborden «en el orden que deseen»; la tarea del profesor queda reducida a «tutorías semanales individualizadas». En otras experiencias «innovadoras» se insta al niño a

ser autosuficiente en su relación «instintiva» con el ordenador, y a eso lo llaman «motivación personalizada». El dogma es favorecer «tus habilidades, esas que te hacen único» (así lo expresa un reciente informe de LinkedIn recogido en «La revolución digital sacude los cimientos educativos», *El País,* 23-6-2019). Sin embargo, en numerosas escuelas y en ciudades enteras ha habido protestas contra Summit Learning, porque, como decían en una carta a Zuckerberg unos alumnos de Brooklyn, «requiere demasiadas horas de clase sentados ante el ordenador» y «elimina gran parte de la interacción humana» (véase *El País,* 30-6-2019).

Asimismo, el citado artículo «La revolución digital sacude...» recoge la idea según la cual las competencias «no caducan; el conocimiento, sí», aunque esos «expertos de LinkedIn» matizan que las habilidades que permiten «coger ventaja en el cambiante panorama laboral son aquellas en las que las máquinas no son efectivas»; de lo cual ellos coligen la necesidad de resaltar «las habilidades puramente humanas». Lo que parecen olvidar es que no se puede entender la especificidad humana prescindiendo de la herencia transmitida como lenguaje y saber.

*

En Hannah Arendt se percibe la memoria de las palabras: el poso que yace bajo el uso en que han venido a desembocar. Al leerla, al ir con ella a la raíz (a Grecia, al inicio del humanismo en Cicerón y en el Quattrocento, a los padres de la modernidad como Kant), las capas de sentido se superponen y las nociones adquieren más perfiles y resonancias, al tiempo que el argumento se clarifica. Esto, compartir y hacer más fecundas esas «vibraciones de sentido», hace al maestro. Una tarea sin duda privilegiada, constata G. Steiner en *Lecciones de los maestros* (2003), pues consiste en «inducir en otros el amor por lo que amamos». Y cuanta más pasión hay en un lado, más receptividad hay en el otro. Transmitir es un viaje compartido, una entrega que acoge, una *translatio* como la de la traducción. Que en este caso no solo arraiga en la palabra: a ella se suman el gesto, la voz, la presencia... Sin embargo, añade Steiner, «una sociedad como la del beneficio desenfrenado (...) no honra a sus maestros»; al contrario: asistimos a una ofensiva en toda regla contra esta figura, y para comprobarlo basta oír qué dicen los *media* siempre que hablan de

enseñanza. Partiendo de un doble prejuicio –todo debe ser divertido y aprender no lo es, siendo esto algo que cualquier niño desmiente cotidianamente–, se propagan formas de estímulo por «realidad virtual» y llega a afirmarse que «la universidad cabe en el bolsillo», es decir, en el portal de un teléfono móvil. Si antes se decía que el saber no ocupaba lugar, ahora el saber ha dejado de ser importante; basta disponer de los apuntes o las lecciones que se envían por medios electrónicos.

Podría esperarse que las autoridades académicas se diferenciaran en esto de los periodistas, que a fin de cuentas han pasado a ostentar el papel de principales transmisores. Pero no: cuando las universidades reducen o precarizan el profesorado y se afanan en contabilizar horas o puntuar «artículos de impacto» sin atender a criterios de cualidad (y sin aplicar el mismo prurito de control a lo decisivo: qué se imparte y cómo, qué trabajos se tutorizan y cómo...), en esa incuria se revelan las prioridades del periodismo: aparecer es más importante que conocer. El simulacro desplaza a la exigencia de hacer justicia al objeto y a sus receptores. Para subir en los rankings, se han utilizado méritos que la universidad que así se publicita no reconoció en quienes los realizaron. Lo decisivo no es la docencia ni la investigación sino los expedientes que certifican ambas cosas. Y la regla operante en estos es la opacidad burocrática, cuya lógica coincide con la fría modelización del *big data*.

En relación con ello, las consideraciones de Arendt se han visto confirmadas hasta extremos difícilmente imaginables. Por ejemplo, ella ya vio que un elemento agudizador de la «crisis de la educación» es la tendencia a borrar la diferencia entre el adolescente y el adulto, entre el profesor y el estudiante, autonomizando lo que es una fase de preparación y transición e incluso absolutizando la infancia, es decir, olvidando que el niño «es un ser humano en formación».

En esta línea se inscriben todas las jeremiadas contra la «enseñanza unidireccional», tal como se me aparecieron en un documental en que los profesores habían devenido «acompañantes» de niños que manipulaban ordenadores en una escuela religiosa. Los mismos que imponían una autoridad despótica ahora apuestan por una «renovación» tendente a diluir los contenidos de conocimiento y la jerarquía del que puede transmitirlos por haberlos incorporado con pasión. Lo cual, bien pensado, no debería extrañarme. Desde Kant se ha encomendado al profesor la tarea de

despertar el sentido crítico: hacer de cada clase una lección de libertad, decía Fichte. Y, con otro acento, lo reiteró Jean Renoir: atender a buenos ejemplos ayuda a cuestionar y a «abrir ventanas»: «de los grandes maestros siempre se aprende», decía. Pues bien, hacer del niño su propio maestro es antagónico a esto. Lo que pretende servir al niño como entidad ideal destruye las condiciones para su desarrollo real: para que madure insertándose en el mundo como es.

Los educadores representan este mundo «aunque lo deseen diferente», explica Arendt. «Por su naturaleza, la educación no puede despreciar la autoridad ni la tradición» y «el problema de la educación se relaciona con el hecho de que debe ejercerse en un mundo que no está estructurado» por tales instancias. Esto se relaciona con la debilitación de la fuerza simbólica de los objetos culturales y también con el hecho de que el término «cultura» no se profiera sin «incomodidad». El pasado ha perdido su valor de ascendencia y el profesor habita en ese gozne: debe cultivar el fermento de lo nuevo en un mundo ya viejo. Y lo que se opone a este trabajo para la renovación de un mundo común es la confluencia entre los dos tipos de *décadence* que presentara Nietzsche: la de siempre y la (pos)moderna.

El educador, reitera Arendt, debe introducir al joven en el mundo de modo que adquiera lo que puede permitirle modificar el rumbo de esa continuidad: «para preservar lo que es nuevo y revolucionario en cada niño la educación debe ser conservadora». La infancia no es un estado «capaz de vivir según sus propias leyes». Abdicar de aquella responsabilidad es dejar al niño al albur de la opinión pública, del grupo, de la impregnación ambiental... Que los adultos renieguen de su autoridad es expresión de un malestar en la cultura, pero también de la tendencia a lavarse las manos abdicando de lo difícil. Y esa disposición es de matriz rousseauniana, tanto por el abandono de la iniciativa en manos del niño como por el culto a la individualidad idealizada. ¿Para qué formarse si el individuo es una entidad autosuficiente que lo saca todo de sí mismo?

«En ti está lo divino», rezaba Hermann Hesse: he aquí, de nuevo, la New Age hermanada con la mercantilización de todas las esferas, en este caso con el protagonismo otorgado por el ocio a una infancia demorada; pues este protagonismo no es el de la juventud como nueva clase, según se decía cuando Hesse estaba de moda, sino el de un segmento de consumidores amplio y muy rentable.

¿Interacción? Claro que sí; pero sin reconducirla al polo de un ego hipertrófico por infantil, es decir, reconociendo la diferencia de planos. R. Escobar ha mostrado que *«eguaglianza e differenze (...) non solo non si contraddicono ma si implicano»*; por el contrario, una indiferenciación sin jerarquías propicia la absorción en lo que él mismo ha llamado «máquinas de consenso».

A su vez, L. Jaffro y J.-B. Rauzy, en *L'école désœuvrée* (2000), se enfrentan a lo que consideran «una ideología» encarnada en una *nomenklatura*. Los nuevos *clercs*, los «pedagogos», han sido introducidos en las instituciones de formación y docencia en beligerancia contra «la exigencia de la transmisión del saber y las obras». Es cierto, añaden, que «los maestros deben aprender a enseñar, pero también es cierto que lo hacen tanto mejor cuanto más perfectamente dominan los elementos de los saberes fundamentales»; en caso contrario, cuando prima la especialización en la técnica de enseñante y no lo que este debe enseñar a amar, el resultado es «un consenso de la ignorancia», y eso allana el terreno para el imperio de la empresa; mito que aquí se compara con el del «mundo rural para los petainistas»: «el modelo empresarial ha sido introducido en el discurso escolar de un modo ideológico para paliar carencias flagrantes» en lo concerniente a los conocimientos, a las capacidades y a las disposiciones críticas.

*

Consenso, aquí, no equivale a «tradición». Un ejemplo de la mitología del consenso es la invocación que un cuadro del PP hizo del «“nosotros” que unifica al pueblo» en el libro *Contra el populismo* y en *El País* (16-9-2017), matizando el tópico de la «cohesión» a partir de un ideal de estabilidad fundado en una idea de un pueblo único y soberano. La tradición, en cambio, es a la vida de la cultura lo que el recipiente al flujo de agua. Es, como señala María Zambrano, «la forma que dirige, que conduce incesantemente, aun sin que el individuo se dé cuenta, su conducta diaria, sus gestos inclusive, sus maneras, el tono de su voz, el ritmo de sus movimientos». Igual que la melodía marca el paso de danza sin dejar de ofrecer un margen a la interpretación personal.

Cristalizada y porosa –impregnante–, la tradición configura una calidad

particular y distinguible sobre todo por quien no ha crecido en ese ámbito y puede comparar dicha tradición con otras modulaciones; por ejemplo, revistas como C*ritique, Europe, Cahiers de l'Herne...*, o instituciones como el Collège de France o la colección NRF de Gallimard, han alimentado una tradición ensayística tan reconocible como lo es un tipo de librería de la que aún quedan bastantes ejemplos en París, si bien su número ha menguado mucho en las últimas décadas, a menudo en beneficio de tiendas de moda.

Como vio H. Arendt, el nuestro «no es ya un mundo estructurado por la tradición». Y el lugar de esta justamente lo ocupa la moda, las «tendencias» del día. A ello apunta también María Zambrano cuando reivindica «un saber de la experiencia» y constata que «no habrá experiencia para los que han abandonado el tiempo», sea en un presente perpetuo o en la atemporalidad de lo que se quiere universal, mientras que, por otra parte, afirma: «tenemos la tradición de la crisis y afortunadamente ciertas formas que recogen su experiencia». La vida necesita del pensamiento que da forma y la dinamiza en un rumbo o en otro; en cambio, «una vida en dispersión y confusión es una vida en quietud pantanosa».

Zambrano realiza estas aseveraciones en textos orientados a rescatar una forma anterior al triunfo del pensar lineal y reducido a «fórmula sistemática», una forma que se mantuvo en vetas subterráneas durante el reinado del mecanicismo, el racionalismo y el positivismo, y algunas de cuyas resurgencias son concomitantes a la caída de estos modelos: «la guía». Según ejemplos que van de Maimónides a Unamuno, la guía aparece ahí como un saber que se dirige a un destinatario en «la selva» del mundo y que tiene carácter de viaje orientado. Lejos del «cielo de la objetividad», indica cómo salvar escollos y separa lo importante de lo fútil, favoreciendo así la transformación (en el mismo sentido en que Canetti dice que no hay metamorfosis sin forma).

También la tarea de la docencia se destina a seres concretos en situaciones concretas. Un profesor no puede renunciar a la función de guiar, de ayudar a elegir –a buscar buenas compañías–, alertando frente a las añagazas y los eslóganes amplificados por la moda (poniendo semáforos, decía Wittgenstein). El aula es un lugar de resistencia a la irrigación general de estupidez. La tarea de la docencia es educar para una vida libre, y eso requiere discernimiento y conocimiento.

Como señala Hannah Arendt, «no se puede educar sin enseñar a la vez

(...). La educación sin enseñanzas (...) degenera fácilmente en una retórica emocional». No tiene sentido separar las habilidades de los contenidos, tal como preconizan los pedagogos que sustancializan «una ciencia de la enseñanza hasta el punto de liberarse completamente de la materia a enseñar» (Arendt). Cuando estos dicen que el qué es tan importante como el cómo (algo obvio: el arte lo patentiza), en general están diciendo que el qué no importa. Una prueba entre muchas: las encuestas evaluativas del profesorado en mi universidad preguntan si se sigue «sin dificultad» lo que se explica, pero no se plantean en qué medida se introducen elementos innovadores o potenciadores de la maduración, si lo que se dice abre nuevas perspectivas y tiene interés o bien es una repetición o una interpretación rudimentaria... Evidentemente, un discurso que se limita a lo consabido se sigue sin problemas. Pero el halago de lo fácil no solo priva al espíritu de lo que incentiva su despliegue, sino que, incluso en el plano de las competencias, induce a la indiferencia, mata la curiosidad y disminuye la capacidad de búsqueda. En cambio, un pensamiento que estimula a ir más allá del punto que creías poder alcanzar te lleva a clarificar relaciones y a encontrar mejores formas de expresión, así como aquel contenido obtendrá un perfil tanto más propio cuanto más se afine en su formalización.

Aprender y formarse no es lo mismo, pero según qué se sepa y hacia dónde se oriente la educación, esta tendrá una cualidad u otra. O ninguna; punto este hacia el que tiende el pedagogismo, el psicologismo y otras simplificaciones –entre ellas la tendencia al esquematismo de fórmulas presuntamente opuestas a la convención pero que han devenido ellas mismas convención–. Si el psicologismo se caracteriza por buscar la explicación más somera, el pedagogismo se centra únicamente en «lo que se hace a partir de lo que se sabe», ignorando que conocer más ayuda a hacer las cosas mejor.

Asimismo, orientaciones que se presentaban como liberadoras han cuajado en una repetición de clichés o en la aplicación de una plantilla. En lugar del riesgo de conocer, de sumergirse amorosamente en un objeto de búsqueda, encontramos comunidades de adhesión. Pero lo simplificado y previsible va en dirección contraria a toda liberación. Lo que hace interesante la vida es lo que la complica. Y esto lo saben bien los niños: por los caminos difíciles es como el viaje se hace digno de memoria.

Según eso, María Zambrano compara el transitar por las aulas con el

modo en que se recorren los claros de un bosque. Las aulas pueden ser lugares en que irrumpa un vislumbre singularizador, lugares ajenos a la continuidad de lo ordinario. Hay momentos que se salen de la retahíla tediosa e indistinta, como cuando reconocemos inesperadamente una voz amiga. Voz que parece estarnos destinada. Pero en esta escucha hay acercamiento y asimetría. La otra cara de la atención es la conciencia de ese límite. En el saber por el habla y el oído siempre falta o se pierde algo, pero esa relación de voces y presencias puede dejar huella –como la de una flecha inapercibida, dice Zambrano.

Hay polos interactuantes pero no en el mismo nivel, y cuando sube uno no se vacía el otro, antes al contrario: el que entrega –y se entrega– también recibe, mientras que, por ese contacto, en el otro lado nacen posibilidades no previstas en la partida.

A menudo se anatemiza la relación vertical, pero pocas veces se tiene en cuenta que la mayor verticalidad se produce cuando uno de los polos persiste en un estado de ignorancia que no permite discernir la inercia o la arbitrariedad. Lo contrario del profesor déspota y aburrido no es el colega chistoso, sino el profesor que despierta el entusiasmo por el objeto tratado. En una buena clase se activan fuerzas magnéticas, fuerzas que pueden transformar la vida o arrebatar un espíritu; pero para eso debe haber concentración e implicación vital en ambos lados.

Cuando se aspira a que el aprendizaje tome valor de experiencia, a veces hay una percepción aguijoneante de insuficiencia en forma de mirada hacia atrás y hacia delante, respecto a lo que se acaba de hacer y respecto a lo que se hará en la próxima clase, en la que todo debe ir mejor; pero a veces ese trabajo coincide con el placer que sienten los niños al mostrar descubrimientos o estímulos a compartir. Entonces el conocimiento deviene vínculo, contagio, metamorfosis; el aula pasa a ser lo contrario de un lugar de apoltronamiento en la creencia: a la seguridad confortante la sustituye un impulso entreverado de pasión y respeto.

*

No en vano ha explicado Sennett que el respeto induce a hacer las cosas bien, como cuando estamos ante alguien que nos hace sentir responsables. Por ser animales ávidos de reconocimiento, trenzamos una relación

imaginaria con figuras de referencia y nos sentimos instados a responder a ese ejemplo, a no desmerecer la atención o la confianza demandada. Hay ahí autoridad, pero es una autoridad nacida del encuentro y extraña a toda disposición de poder; el discurso se pone él mismo a prueba y ofrece medios para cuestionar todo, incluidos sus propios argumentos.

Enseñar es un trabajo de relación entre personas físicas, de cuerpo presente pero más vivas que nunca; y esto es exactamente lo opuesto a aquello que Toffler y otros han visto como un rasgo de la tercera ola, «la comunicación directa de cerebro a cerebro». Sin embargo, la tendencia en esta dirección es evidente, tanto por parte del poder, cada vez más proclive a la enseñanza a distancia y las plataformas de docencia virtual, como por parte de los *media,* que cantan las maravillas de una «educación *on line»* ajena a las virtualidades del encuentro e inmersiva en el ciberespacio, como si el que no sabe y quiere aprender pudiera discriminar sin dificultad lo mejor en ese mar indistinto.

Así se puede ver, por ejemplo, en una serie de cinco artículos publicados en *El País* a finales de 2014 («Chequeo a la enseñanza superior»). El modelo aquí presentado («entramos en Twitter, luego vemos el periódico, escuchamos la radio, vamos a YouTube...») es explícitamente el de los *media* y la «hipnosis telemática», por decirlo con los términos de M. Recalcati en *La hora de clase*. Lo que significa desdeñar no solo la figura del profesor; también la dimensión física –erótica, dice Recalcatidel vínculo de aprendizaje. El menosprecio de una relación que puede tomar la textura de lo personal en la transmisión de actitudes y disposiciones, de modos de ver que ayuden a reconocer el valor, muestra que lo que siempre se critica de la tradición, el viejo método de informar y memorizar, persiste en el peor de sus aspectos. Ahora todo es un picoteo de información, y aquello por lo que la memoria contribuía al proceso formativo está en situación de atrofia.

En la relación docente transitan flujos de energía que pueden activarse y entrar en comunicación o no, a menudo según condiciones materiales y sensibles: múltiples interferencias pueden boicotear ese frágil milagro relacional (una pizarra electrónica poco funcional, un cañón de PowerPoint ruidoso, un aula mal climatizada y con mala sonorización...). Lo que se fetichiza difícilmente será un apoyo, y este axioma debe aplicarse a los recursos tecnológicos. Que solo son eso, recursos; por tanto, su función es contribuir a que se dé una ósmosis a través de registros adecuados. En

definitiva, una universidad es buena cuando dispone de buenos profesores y un buen ambiente de trabajo. Para lo cual es decisivo cómo está el profesor en el aula, cómo se relaciona con sus estudiantes y consigo mismo en la ejecución de su papel.

Esto, a su vez, tiene que ver con el modo en que la sociedad valora la figura del *magister*. Siempre ha sido así, desde que Lunacharski, enfrentado a la tarea de promover un vasto movimiento de «instrucción para la inmensa Rusia», dijera que los maestros son «los trabajadores más importantes de la cultura», hasta la actual consideración que merece el enseñante en países nórdicos donde se encamina hacia esa opción a los mejores estudiantes, sin olvidar la referencia que fueron para tantos y tantos Alain (seudónimo de E. Chartier) y otros formadores de maestros en la mítica École Normale de la rue d'Ulm de París.

Los contraejemplos de eso son conocidos por cercanos. Recuerdo cómo una profesora lamentaba que se discutiera el requerimiento de que la nota de acceso a la Normal no fuera inferior a cinco; lamento paralelo al que formulaba otra ante el hecho de que una asociación de padres se movilizara «contra los deberes para el fin de semana». En la misma línea, según un artículo de *La Vanguardia* (30-12-2014), «el nuevo currículo de ESO y Bachillerato que desarrolla la Lomce» establece que «si un alumno se queja de que su profesor le ha puesto mala nota de forma injusta en una prueba, por ejemplo, los padres tendrán derecho a pedirla y verla»; a lo que se suma otro rasgo concomitante de «la nueva norma»: esta insiste en «el fomento del "espíritu empresarial"» y en que los alumnos deben «aprender a crear y desarrollar empresas» y a «respetar a los empresarios».

La «emprendeduría» es la nueva religión; pero ya G. Bateson contraponía el totalitarismo de la razón económica al desarrollo vigoroso de lo humano en el doble plano biológico y cultural. Casi a la vez, en 1970, Henri Laborit oponía, de un lado, la necesidad de abrir campos relacionales en ese nivel de organización que llamamos imaginativo, y de otro, una racionalidad instrumental para la que –afirma– «no hacen falta universidades»; bastan escuelas técnicas en que se absorbe información que no se discute, información focalizada en sus fuentes y expresada con un lenguaje escaso, lo cual nos devuelve al reinado de las funciones de jefatura, a la lengua de las órdenes y del liderazgo. No sorprende, pues, que un ministro como J. I. Wert, cuyos modales concitaron la oposición unánime de una grey tan dócil

como la de los rectores, abogara por ajustar la enseñanza al modelo empresarial (línea que siguió con su sucesor, I. Méndez de Vigo).

*

La escuela neoliberal se aferra al realismo de lo profesional, pero ignora la parte de lo real en que irrumpen los choques y conflictos (ya decía Musil que «el liberal nunca se quema los dedos en los problemas candentes»). A su vez, la universidad ha convertido en trinidad sacrosanta lo que Recalcati llama «las tres i»: *«impresa, informatica, inglese»*.

En ella rige un modelo productivista según el criterio de la cantidad; y a nadie se le ocurre pensar en el valor que pueden tener los tiempos suspensivos. Tiempos que ahora se dedican a tareas inútiles, pero que están generando ya un negocio: revistas que cobran por publicar, empresas que redactan documentos...

La «carrera docente» se está convirtiendo en una gincana que premia a quien hace formalmente las cosas como lo quieren las instancias evaluadoras. Hay mil y un recuentos arbitrarios en los que prima lo fácil de medir. Así, para las «acreditaciones», se impone un número de artículos «de impacto» fuera de la realidad –o al menos de toda realidad relacionada con el rigor intelectual–; y en el caso de los «Proyectos de investigación», lo fundamental es ser concretito y previsible, nada de interdisciplinariedad.

¿Cómo mantener en tales condiciones la pasión y la disciplina del trabajo o el ambiente de intercambio en el que nada es una pertenencia de nadie? La disyuntiva de Recalcati es: ¿debemos aceptar una enseñanza ceñida a lo competencial o aspirar a mantener «viva la relación erótica con el saber»? Mucho antes Deleuze había recordado cómo un profesor le hizo amar textos que lo despertaron de un marasmo mediocre. Y hoy B.-C. Han se remite a Ficino para oponer «el infierno de lo idéntico» a la viveza de lo erótico en la transmisión; algo que nunca entenderán los que solo porfían en ascender.

Los hijos de la «empresa» como nueva «fuente de valores» se creen sabios porque leen frases de 140 caracteres y libros de instrucciones; pero son incapaces de entender un texto complejo, así como malinterpretan los comportamientos de la condición humana de que da noticia la literatura. El vacío de referencias en esos «analfabetos secundarios» (H. M. Enzensberger) produce vértigo.

Recuerdo la primera vez que oí el término «profesional» referido a enseñantes. Sentí un malestar que creo que nacía de la identificación entre profesionalización y tipificación. El profesional aplica lo concertado en un ramo corporativo, y el maestro sabe que ninguna receta vale para todas las clases, porque cada una es distinta. El modelo de las relaciones profesionales y contractuales es gregario, mientras que la enseñanza es un ámbito de *chocs* en el mismo sentido en que lo es la escritura; estados ambos en los que no hay libros de empleo ni fórmulas universales.

*

La información encapsulada para una mente virtual se puede codificar; la relación entre cuerpos que se expresan en el aula, no. Un presupuesto de ese contacto a distancia es la puesta en obra del principio de confianza; pero eso resulta difícil cuando el modelo empresarial desemboca en las ideas (?) de la universidad como negocio a publicitar y del estudiante como cliente al que mimar.

Lo que importa no es ya cómo se hacen las cosas, sino qué se puede anunciar, qué anzuelos se tienden, qué imágenes de éxito se difunden. Las universidades compiten entre sí igual que lo hacen las cadenas de televisión; por tanto, es importante esgrimir señuelos, muchos de los cuales –como una compensación justificativa del ascenso de las tasas– apuntan al horizonte de lo profesionalizador. Sin embargo, como explicó Ignacio Sotelo *(El País*, 2-2-2005), «con excepción de determinadas carreras que habilitan a un ejercicio profesional muy definido –derecho, medicina, ingenierías...–, no conviene establecer una relación muy estrecha entre actividad profesional y preparación académica». Lo decisivo es que la maduración intelectual permita responder con solvencia a demandas o condicionantes nuevos, que lo sedimentado ayude a satisfacer exigencias no previsibles, que se potencie una capacidad relacional tan amplia como lo permite la extraordinaria plasticidad del cerebro...

Ahí se mide la distancia entre el animal humano y el autómata. No es una cuestión de idealismo sino de complejidad, y hacia ello apuntaba el abortado proyecto de reforma de la enseñanza de Edgar Morin. En lugar de esto, se ha impuesto la tendencia nacida a finales de los ochenta –en Francia, con la creación de los IUFM en 1989 y en una sucesión de planes

cuya última concreción es el proyecto del Ministerio de Educación de octubre de 2018, en el que se imponen instancias evaluativas ajenas a la realidad del aula (representantes del ministerio, «personas jurídicas» –o sea, empresas–, etc.)–. En un extremo tenemos la virtualidad expresiva de representaciones fundadas en la interacción; en el otro está la facticidad de las secuencias económicas y burocráticas, inexorablemente lineales. Aquellos desarrollos obligan a pensar y a cuestionar; este *Apparat* sigue una lógica inexorable y arbitraria. En un caso hay atención y respuestas concretas; en el otro, el mandato de alguien que –como señala Arendt– es «nadie», por ser impersonal y no admitir interlocución *(«c'est le chiffre qui le dit»*, explica Kaufmann). Hay que tomar partido entre una u otra perspectiva.

En cambio, cuando Bricall defendió su famoso informe en el año 2000, recuerdo haberle visto repetir, en la televisión, «estamos en un momento de cambio», mientras yo me preguntaba por qué no se planteaba qué direccionalidad convenía imprimir al cambio. En realidad, la orientación estaba tomada desde hacía tiempo y aquí se aplicaba como un *fatum* ineludible. Lo mismo ocurrió cuando años después se impuso el convenio de Bolonia. Estas directrices se presentaron como una «revolución» llamada a asegurar la movilidad y a homologar y renovar las enseñanzas superiores en Europa. Sin embargo, la movilidad del estudiantado y el sistema de convalidación de titulaciones ya estaban asegurados por el convenio de Lisboa (1997). El paso de las licenciaturas a grados ha significado una degradación de esos estudios, pero no una homologación, puesto que sus duraciones (tendencialmente a la baja) son desiguales en diversos países; y ni siquiera el modelo era europeo: como señaló Fernando Savater en *El País, «*el plan Bolonia (...) no es otra cosa que una imitación del modelo estadounidense».

*

También recuerdo una conversación con Michael Löwy sobre ese asunto: la implantación de los acuerdos de Bolonia no ha hecho sino confirmar y acentuar tendencias operantes desde hace mucho, todas ellas asociadas al afán de rentabilidad. Sin embargo, frente a quienes aquí sugerimos dudas

respecto a la buena nueva, hubo un cierre de filas total y monolítico en los medios de comunicación y en los órganos de las universidades.

El 26 de febrero de 2009, un exdirector de *La Vanguardia* coincidía con un sociólogo –en realidad, un colega suyo: un opinador– en plantear el presunto dilema de «hacer compatible el sistema público de educación superior con la excelencia» y en pedir mano dura respecto a aquellos «estudiantes que a menudo desafían la autoridad académica desde posiciones que representan a minorías». El mismo día tenía lugar un referéndum convocado por los estudiantes en una de cuyas mesas me tocó estar: con una participación del 18,30 % del total de los matriculados en la Universitat de Barcelona (hay que tener en cuenta que los representantes en la junta de gobierno fueron votados por un 6 %), un 93 % pidió una moratoria en la aplicación de los acuerdos de Bolonia.

Mientras, diarios como *La Vanguardia* o *La Razón* coincidían en satanizar a los estudiantes «anti-Bolonia», atizando una escalada de tensión que se plasmó en ocupaciones, entrada de la policía en las facultades (y cierre de alguna de ellas), desalojos, manifestaciones, clases en calles y plazas... Al fin, después de una campaña que tildaba de violento al movimiento, el rector de la UB se sumó a la pulsión autoritaria haciendo expulsar a los estudiantes que llevaban cuatro meses encerrados en el rectorado. El saldo de esta acción policial y de las manifestaciones y las cargas que le siguieron fue de unos ochenta heridos, entre ellos varios periodistas. Al día siguiente, los Mossos acordonaron el centro de la ciudad, lo que hizo que la manifestación tomara rumbo hacia Sants. Hasta muy tarde, se mantuvo la conexión televisiva con ese barrio, donde los estudiantes se manifestaron enarbolando libros, mientras el presentador preguntaba a los reporteros si había altercados; pero no: «contra todo pronóstico», según se dijo, la multitudinaria manifestación del 28 de febrero transcurrió sin incidentes, razón por la que al día siguiente no mereció ser portada; sí apareció, en cambio, en portada de *La Vanguardia* el siguiente titular: «Los universitarios se impusieron a los huelguistas», como si estos no fuesen universitarios.

De hecho, en la asamblea ganó la propuesta de huelga sin piquetes; lo que significó el restablecimiento de las clases, aunque con menos asistencia de lo habitual y sin que se pudiera saber quién no acudió por estar en huelga o por otras razones; lo cual corrobora la dificultad de una huelga efectiva en

el medio universitario –tan heterogéneo– a menos que se base en un acuerdo muy amplio: sin formas de presión para que cesen las clases no hay posibilidad de huelga; y si se toman medidas como la de no dejar entrar a nadie, eso lleva a situaciones de arbitrariedad (y de dispersión) por cuanto se responde de forma simple a una realidad variada –en la universidad no solo se imparten clases–, y en esa tesitura pueden reproducirse fácilmente los mecanismos de fuerza del poder.

*

Iba yo pensando en todo eso –en el malestar incubado en la universidad, en los profesores que intentaban articular conatos de resistencia y que eran descalificados como «inmovilistas», y también en aquellos que, ya hartos, han optado por una jubilación anticipada–, cuando topé con una declaración del *president* de la Generalitat que reducía el conflicto a un problema de «comunicación». Era el mismo *president* –entonces invisible, ahora imposible de recordar– que instó a la «eficiencia» y cuyo perfil grisáceo se correspondía con su condición de burócrata.

Más adelante hablaremos de él. Pero ahora quiero atender al nexo entre esa grisura y lo que F. Emmanuel, el autor de *La cuestión humana,* llama «procedimiento de reducción técnica en todos los ámbitos en que lo humano ocupa un lugar central». En aquel momento estaba en cartel el film de N. Klotz con ese título y yo acababa de escribir un artículo en que relacionaba la burocracia con el «lenguaje muerto» que denuncian la novela y la película confrontándolo con el lenguaje expresivo de la música. No es casual, pensé, que tecnócratas y burócratas tiendan a copar los órganos de la universidad cuando políticos y empresarios la quieren circunscribir a «la esfera productiva».

Así rezaba el artículo: «por un lado, se adelgazan todos aquellos contenidos no asimilables a destinos técnicos o de gestión; por otro, aumentan los condicionantes que encarrilan hacia una casilla en el mercado de trabajo. Es un doble reduccionismo imantado por el criterio del éxito; y esa perspectiva mira a imágenes de falsa apariencia». En 2018 ha habido escándalos que muestran adónde se puede llegar cuando no importa el saber sino la apariencia de saber. Si solo cuenta lo rentable, ¿qué más práctico que aparentar que se ha estudiado lo que se ha obtenido merced a una posición

de poder? No quiero detenerme en los másteres del Instituto de Derecho Público de la Universidad Rey Juan Carlos, porque es un caso muy particular y en absoluto generalizable; pero no deja de aparecer ahí un extremo de las tendencias del actual universo cultural, académico o no: culto al éxito, gusto por lo fácil, disposición al simulacro... La lógica del beneficio y de la acomodación al poder confluyen en una prepotencia que actúa exactamente al revés de como lo quería G. Grosz: ser intransigente mirando hacia arriba y no intolerante con los de abajo.

También lo dijo Virginia Woolf: tener que defender una autoridad no fundada en el reconocimiento lleva a un envenenamiento de los métodos; todo lo cual se resume en una frase: «lo importante es ser expeditivo». Woolf escribió esto al constatar que la dirección de los asuntos humanos quedaba en manos impersonales; y yo lo recordé al ver cómo la autoridad académica adoptaba medidas de expulsión de estudiantes desempolvando una viejísima normativa y haciendo abstracción del efecto que ello podía tener en cada una de esas existencias concretas.

*

La oposición entre la lógica abstracta del poder y la complejidad de una vida individual es un elemento nuclear del citado film de Klotz. Si en este la erosión de toda particularidad se disimula con la retórica de la psicología, la Academia superpone el pedagogismo al lenguaje macizo de lo fáctico, y así paradójicamente se hace más irreal: que la «evaluación continua» haga crecer el número de aprobados, que el profesor declare cuántas horas dedica a su tarea...; he ahí lo que parece importar. No si el aprobado expresa y favorece una maduración. No si las horas se dedican a mejorar la docencia o a satisfacer un amago de control ficcional. Se trata de cumplir el expediente que justifica la función de quienes inventan esos requerimientos. Y mientras tanto los becarios y los profesores asociados posibilitan que la rueda gire haciéndose cargo de cursos y cursos en una inaceptable situación de precariedad.

La búsqueda de lo cualitativo deja su lugar a un formalismo en el que la papilla de lo aproximativo converge con el agarrotamiento de lo burocrático. Desterrada la atención que transforma el objeto, según lo

tematizó Valéry, ahora domina la recursividad de un *Apparat* que ya Alfred Weber presentó como un «mecanismo muerto».

Asimismo, su hermano mayor, Max Weber, tematizó la conexión entre esta inercia burocrática y el «considerable papel de los mediocres en las universidades». Como vieron ambos, los cuestionarios y protocolos se autonomizan y pasan a ser ellos mismos el objetivo: así ocurre con el discurso que ata al yugo de las homologaciones, los cronogramas, etc. Criterios que tienden a la tautología y que buscan la legitimación de la agencia emisora. Frente a la responsabilización rigurosa y al compromiso con tu labor y tus alumnos –siendo ellos el testimonio de si esto se da–, se ha erigido un engranaje ajeno a toda lógica. Un sistema que se impone de manera opuesta a como deben actuar los sistemas para justificar su consistencia: no cerrándose sobre sí mismos.

Recuerdo la primera vez que tuve que habérmelas con un agente de este aparato: «desde la cordialidad», como él decía, pretendía que todos los profesores hiciéramos un programa para el Plan Docente con el mismo número de puntos; luego eso se flexibilizó, pero aun hoy se dictan las «competencias» que deben constar en dichos planes. Está bien que los alumnos dispongan de información acerca de lo que van a encontrar en una asignatura; pero a ese mínimo común denominador se debería añadir el programa propio de cada profesor. Sin embargo, aquella sinopsis tiende a sustituir ese programa desarrollado, pormenorizado y actualizado; por lo demás, cuando un profesor se limita a hablar de lo que a él le va bien –se corresponda o no con la materia–, esto no se corrige. Seguimos, pues, en el plano del simulacro; con el agravante de que lo que se presenta como una medida pedagógica tiende a supeditar lo realmente pedagógico a un modelo contractual.

Después de entontecer la política subordinándola a las finanzas, dice M. Recalcati, el economicismo «ha engatusado a la pedagogía» haciéndole patrocinar «la adquisición de competencias como índices subordinados al criterio acéfalo de la productividad»; en la misma línea, Claudio Magris ha alertado de la fragilidad de los valores de la vieja Europa ante «la manía de convertirlo todo en economía», siendo esta una manía reductiva pero que se extiende ya «a todo lo que es la universidad». En efecto, se ha impuesto la lógica cicatera de los mercaderes, según lo demostró la rápida adhesión del Círculo de Empresarios al Plan Bolonia. Y esto ha dado lugar a una dieta

que excluye los platos que educan el gusto, sustituyéndolos por asignaturas generalistas y por un «nocionismo» tendente a la simplificación y al etiquetaje rápido.

La dinámica perversa resulta de un doble principio de rentabilización (reducción de profesores, aumento de las cargas de cada uno) y de autolegitimación a golpe de aplicativos. En ellos, a menudo, hay que ajustarse a módulos que no se pueden relacionar entre sí y que imponen una extensión mínima, aunque las preguntas, de tan estúpidas, podrían quedar zanjadas con una frase. Recuerdo una evaluación de la docencia en la que había un apartado para «los puntos fuertes» y otro para los «puntos débiles»; además, los «méritos» aparecían cada vez con un orden distinto, en lugar de los apóstrofos salían las letras *apo*, etc. En esa misma línea, un gestor de «la actividad investigadora» me comunicó la prohibición de hacer constar un libro en proceso de edición y del que ya se conocía el ISBN porque podría ocurrir que se volviera a colocar en el formulario de la convocatoria siguiente. Evidentemente, nada sería más fácil que detectar esa trampa, cuya mención es de por sí ofensiva. Pero tal es la arbitrariedad de la burocracia; su justificación radica en el *parti pris* de tomar como ejemplo los peores comportamientos.

*

EI discurso pedagogista, incluso cuando parte de ideas aceptables, propende a la reificación por la misma paradoja perceptible en las mercancías expuestas a la venta. Por un lado, lo que se reduce a la abstracción niveladora del dinero se convierte en cosa; por otro, esta intercambiabilidad se compensa con procedimientos periodísticos. Y no olvido a los pedagogos de las luchas emancipadoras de Latinoamérica o en la resistencia al nacionalcatolicismo franquista, pero precisamente el recuerdo de P. Freire o del papel de las jornadas de Rosa Sensat o la revista *Cuadernos de Pedagogía* en la transición, muestra por contraste hasta qué punto todo el aparato pedagógico de la universidad, lejos de fomentar una educación crítica (como ocurría en los casos citados), fomenta una adaptación a la inercia de la economía; y puesto que, como ya hemos visto, la recursividad demanda ornamento, el profesor se ve conminado a devenir un animador –incluso ha habido algún «máster de entretenimiento».

Esta doble tendencia ha sido muy perceptible en universidades estadounidenses prestigiosas como Stanford o Berkeley, donde, tal como explica É. Sadin, desde mediados de los setenta los modelos profesionalizadores del tecnoliberalismo han convivido con el abandono a la trivialidad de la moda y con el esoterismo New Age. Pero, para hallar ejemplos de esta inepcia, no hace falta ir tan lejos; basta subir a un autobús de Barcelona y leer eslóganes como «Buen viaje, buen karma» o «Que el karma te acompañe» (con la particularidad de que esto no es un disfraz del *management* liberal; en este caso la responsabilidad recae en una concejala considerada de izquierda).

La otra cara de que se sobredimensionen los méritos de gestión o se pondere el uso de la tecnología, es la tentativa de supeditar al pragmatismo incluso la filosofía, tal como lo hicieron Tom Morris o Lou Marinoff al publicitar manuales o institutos «de valores humanos» llamados a ponernos «en posición inmejorable para la excelencia genuina, la verdadera prosperidad y un éxito satisfactorio en nuestros negocios, familias y vida». Cuando esta farmacopea espiritual llegó a Francia, Roger-Pol Droit, en *La philosophie ne fait pas le bonheur... et c'est tant mieux* (2015), mostró que el culto al yo y el «repliegue en la felicidad individual» llevan a lo contrario de lo que prometen, a una vida sometida a pautas normalizadoras, por cuanto la identidad reificada siempre acaba por deshincharse y entonces solo queda la cuadrícula.

A fin de soportar esto, se busca adaptar lo muelle a lo inflexible: de ahí la fortuna del lenguaje investido de valor de identificación. Un lenguaje de publicistas en el que a lo económico («créditos»...) se le suma la *ego psychology* y sus «valores positivos» («aptitudinal», «proactivo», «propositivo», «responsivo»...). Un lenguaje cacofónico que parece que viste pero que no hace sino endosar un uniforme. Y la misma duplicidad aparece en la exigencia de incluir el liderazgo entre las competencias a desarrollar. En 2013 un investigador español que recibió el premio europeo al mejor trabajo en su campo vio cómo el ministerio le denegaba la beca por no haber mostrado suficiente capacidad de liderazgo.

En este caso la propensión a lo impositivo se une al gusto por lo impactante, según lo muestra el uso y abuso del término «carisma» (un periodista llegó a hablar de «carismáticos muñecos de plástico»). Uso que no tiene nada que ver con el sentido del término introducido por M. Weber

y que es claramente paralelo a la fortuna del «valor de liderazgo»: ambos remiten a la mitologización «yoísta» de lo que uno es o lleva dentro. En otros casos domina la opacidad de lo administrativo. Así, un matemático me contó que cuando una personalidad en su campo le propuso publicar un trabajo en un medio internacional que no estaba en la lista de revistas indexadas del ministerio, él le comentó que eso no tendría efecto en la contabilización de sus méritos en España, lo que provocó la estupefacción del matemático extranjero; pero, efectivamente, así ocurrió.

Por otra parte, la agresión que ha significado para los estudiantes e investigadores de grado y de posgrado la disminución de becas (70.000 menos después de los cambios que introdujo Wert en los criterios de ayuda), el incremento de los precios de los grados y másteres (de los más caros de Europa) y la contratación con sueldos de miseria (lo que obliga a compaginar trabajos y significa menos tiempo para investigar), todo eso halla un contrapeso y una coartada en la disposición que muestran los órganos universitarios de gobierno en dar aquiescencia a medidas que parecen facilitar la vida al estudiante –como la aparición rápida de notas, o sea, la reducción del tiempo de corrección y comentario de pruebas o trabajos–, pero que, en realidad, minan las condiciones de la relación de aprendizaje, impidiendo una evaluación personalizada que sea ella misma aprendizaje.

Según eso, noto a menudo que, en clase, el ambiente se relaja cuando introduzco elementos que se corresponden con lo que se cree saber o que son fáciles de aferrar –por ejemplo, de tipo sociológico–. Hay como una resistencia a que algo rompa los anteojos que hacen ver todo como siempre se ha dicho; y en este sentido S. Sontag ha hablado de un «abrazo rapaz de la conciencia» a propósito de la insistencia en los datos cuando se analizan obras o prácticas artísticas, en concomitancia con lo que me dijo un reconocido historiador del arte que al poco recibió el Premio Nacional de Ensayo: «Hablamos mucho de historia y poco de arte.»

Sí, es cada vez más general la renuencia a salir del carril en que se está encajado, y a esto se le suman los hábitos tendentes a hacerlo todo cortito y a contentarse con lo que se encuentra a mano; pero si uno ya tiene bastante con lo que está a su disposición, ¿para qué ir a la universidad? Creo que en el caso de la Historia del Arte una motivación no siempre consciente pero decisiva es la fuerza de vida que se vislumbra en las obras, una vida distinta

de la ordinaria; sin embargo, mantener incólumes las orejeras aparta la mirada de aquello que en toda gran obra te arranca de lo confortable: un camino en el que el suelo cede o puede haber más de un suelo.

*

Esta dimensión abismal o perturbadora se ha abierto paso a la conciencia en paralelo con la caída de los modelos clásicos de armonía y de representación, con el cuestionamiento de la simplicidad mecánico-causal y con el desvanecimiento de la ilusión de un orden que garantizaba el lazo entre el lenguaje del sujeto y su objeto. Pero en el último tercio del siglo XIX no solo se agrietan esos fundamentos. También entonces, junto con la emergencia de nuevas formas de hacer y de pensar, toman fuerza la osificación burocrática (o sea, lo contrario del aliento vital) y el periodismo como instancias llamadas a suplantar los anteriores vectores espirituales.

Robert Musil se refiere a ambos aspectos en sus diarios y ensayos. Así, en su intento de discernir los síntomas de la fase tardía de la civilización burguesa, en 1920, Musil constata «el carácter inhumano» de la tendencia a reducirlo todo a función, y añade: «hoy los hombres que no son funcionarios constituyen una excepción»; en el mismo diario, más adelante, percibe «un espejo de la época» en las modulaciones decimonónicas de la burocracia y en lo que se ofrece como alternativa de futuro, presentando ejemplos de «fraseología burocrática» de la socialdemocracia austriaca; y en otro cuaderno posterior, identifica en el burócrata a un «enemigo hereditario» y difícil de desarraigar en una realidad como la humana en la que no hay inmediatez, con el añadido de que, entre las formas mediatas, esa es la menos humana en la medida en que se blinda e impermeabiliza ante cualquier llamada no sujeta al reglamento.

Asimismo en «La ‘decadencia’ del teatro», un ensayo de 1924, Musil examina una fase cultural en la que impera el «ideal del sensacionalismo» y en la que la crisis de la idea clásica de cultura y formación *(Bildung)* no aboca a mejor organización que la de la burocracia. En otro ensayo, «La nación como ideal y como realidad» (1921), Musil presenta una situación igualmente crítica y a la vez entumecida, marcada por un tejido de relaciones casi impenetrable que propicia la pasividad, de modo que el Estado monopoliza la acción imponiendo «un tratamiento sumario, general,

administrativo de los problemas humanos». Y concluye: «El dosier es (...) la buena conciencia de nuestros verdugos; es la escisión más funesta del hombre en dos mitades: la persona privada y el funcionario.»

Quizá este desdoblamiento sea la clave explicativa de una misteriosa abducción fácilmente observable en la vida universitaria: a menudo quien era crítico ante el modo de funcionar del engranaje, en cuanto es absorbido por este (hacia arriba, aunque el poder sea mínimo) abandona la mirada crítica y se hace cómplice de decisiones absurdas que ahora pasa a justificar por identificación con la instancia decisoria. En esta posición rige el lema que expresa Deneault: *«il faut jouer le jeu»*. También J. Ibáñez pone el dedo en esa llaga en *El reverso de la historia,* donde lamenta la disposición de la universidad a asentir «ante cualquier cosa», y pregunta: «¿A partir de dónde la supuesta serenidad ática se convierte en una ética de la sumisión, de la pusilanimidad, del cálculo y de la hipocresía de los que medran?»

Un epítome en este sentido es la actitud de queja y de obediencia ante los cómputos de horas y las ponderaciones de la investigación: al mismo tiempo que se constata la arbitrariedad de los criterios, se insta a cumplirlos y se asumen sus penalizaciones. Es la misma actitud que A. Schnitzler denuncia en un personaje de *El profesor Bernhardi* que lo supedita todo al afán de hacer carrera y que llega a ser ministro. En este caso, el efecto es la entronización en un alto cargo de un médico que es un peligro público; en la universidad el *habitus* de «dejarse dominar» (Deneault) se combina con una actitud corporativista –típicamente funcionarial– que aboca a la perpetuación de rutinas y modelos polvorientos.

Que la burocracia propende a la mediocridad es algo evidente: lo vio Max Weber en «Vocación/profesión del hombre de ciencia» y antes E. T. A. Hoffmann, que sabía del asunto por haber trabajado en cortes y tribunales; pero Deneault explicita la actitud propia de ese «orden mediocre» en las primeras líneas de su ensayo *(La médiocratie):* «Abandone esas obras complicadas...»; a lo que añade que la «principal competencia» del mediocre no es sino «reconocer a otro mediocre». Su principio común es: rehuir riesgos, evitarse problemas, buscar apoyos y subordinarlo todo a la acumulación de réditos profesionales.

Todo lo cual es reconocible en los modos en que ingresa el profesorado y se desarrollan las carreras docentes en la universidad. No solo es que las nulidades se enquisten; además, es propio de ellas colocar en su lugar o

incluso en otras secciones a quienes propagan la misma anemia. La arbitrariedad inherente al carrerismo (y que el jerarca suele presentar en término de «lealtad») segrega un comportamiento de alineamiento servil, con la particularidad de que, una vez logrado el objetivo, el servilismo se troca en un despotismo con los débiles que es su exacto reverso.

Por el contrario, la exigencia, la independencia y la ambición intelectual son deméritos, como lo es no ir teledirigido a una meta sin mirar a otros lados. El engranaje desprecia el trabajo poseído por su objeto y que ama lo que enseña, y eso tiene un significativo corolario en el sistema de recompensas: a quienes se adaptan mejor a las reglas de avance en la carrera se les exime de horas de clase.

Del mismo modo que el periodismo desdeña los contenidos que revelan su ignorancia, la burocracia hace lo que Procusto con su lecho: elimina lo que no se pliega a sus medidas; y estas son las del criterio simulador. O se investiga o se adiestra la habilidad de demostrar que se ha investigado. No hay tiempo para ambas cosas si además se quiere vivir. En realidad, cada vez hay menos tiempo para cualquier cosa. La aceleración del mercado y el tono sumario de lo administrativo desplazan a los ritmos lentos del conocimiento. Los programas se comprimen. Los plazos son cada vez más cortos; y cuando se concede una prórroga, por ejemplo a un doctorando, puede ocurrir que la concesión sea revocada porque la lógica contractual no obliga por igual a todas las partes.

«El tiempo es sabio» y «lo que bien parece crece lentamente», decía Baltasar Gracián; pero ahora el tiempo es dinero, y el imperativo de la celeridad impide la maduración en procesos pacientes y sostenidos, en lugar de lo cual el estudiante aprende a ofrecer autorrepresentaciones pautadas por una clerecía cuya especialidad real –su dios– es la autopromoción.

*

La esclerosis se oculta bajo un gusto por el cambio a peor. Así como los recursos electrónicos van cambiando sus formatos como si se complacieran en ser poco funcionales para el docente, la formación de posgrado se reorganiza mil veces en escuelas y sistemas con formas cada vez más burocratizadas. Se tiende a llevar al estudiante de la mano y a marcarle el camino con protocolos y modelos que son como camisas de fuerza; se le

imponen actividades que pueden imposibilitar hacer la tesis y trabajar, en un país en que la relación entre el precio de las matrículas y la oferta de becas es muy desfavorable para el estudiante; y a ello se suma el que este y su director tengan que rellenar mil documentos a la espera de veredictos que más de una vez no tienen nada que ver con la valoración de los informes previos.

Lo característico del espíritu de protocolo es el afán de ir sobre seguro, y esto se compadece con la fetichización de lo que llaman «método» y a menudo solo es un parapeto. Canetti lo anunció hace años: «se esconden detrás del método» para evitar ir hasta el final arrostrando las implicaciones del recorrido; pero «no se aprende impunemente»: aprender comporta afrontar cuestiones de orden vital, como lo veíamos al hablar de lo que el arte tiene de inquietante y que se opone a la programación de las máquinas, en la medida en que estas carecen de cuerpo. Otra cosa es limitarse a estar enterado del asunto, pero solo lo justo para llegar a la meta; lo cual dio también lugar a un dardo canettiano: «el que sabe bastante no sabe nada».

A la vez que se induce a lo exhibitivo, se introducen dispositivos inhibitorios. El trabajo académico debe responder a lo que se espera, según el modelo del periodismo y del turismo. La impermeabilización del especialista blinda ante lo realmente interrogativo: se enseña al alumno a reproducir un deje; a adaptarse a moldes; a entrar en conventículos que hacen ascender; a ensartar clichés en una argumentación que repite lo que muestra un PowerPoint.

Sin duda, la evaluación de tesis, trabajos de máster, etc., es en general rigurosa, pero, por las tendencias ya expuestas –y favorecidas por los tiempos cortos–, a menudo el juicio es acreedor de ideas fijas o encajonadas. Por ello, los estudiantes ya saben que conviene no salirse del ángulo de visión de quienes deben juzgarles. Asimismo, la priorización del «análisis de resultados» induce a establecer una correlación entre «objetivos» y «conclusiones» que tiende a cortar las alas, fomentando que se llegue a lo que se preveía ya de entrada. ¿Para qué hacer entonces un trabajo o una tesis o lo que sea?

Frente a esta razón utilitaria, Goethe sugería que conviene evitar la dispersión, pero que el trabajo puede irse definiendo como un ensayo (palabra ahora maldita) tomando una dirección no previsible. «Nunca llegamos tan lejos como cuando ya no sabemos adónde vamos», decía. Y

aquí el «ya» es importante: hay que clarificar el punto de partida, pero es bueno llegar a lindes que desconocíamos y a los que nos ha llevado el trabajo. Eso significa que hemos enriquecido el punto de vista. Y ahí está el aliciente para hacer el viaje; lo contrario es sujetarse a lo consabido, siendo esta una imagen equivalente a cualquier otra, así como para el turista es indiferente ir a un destino u otro.

Lo que Recalcati llama «escuela Narciso» (y que se caracteriza por tender a «la abolición del obstáculo» y por haber «perdido el nexo que une la palabra a la vida») se ha extendido viscosamente hasta el nivel más alto de la Academia. El infantilismo de una visión que aparta los ojos de todo límite halla su vía de desarrollo en los dogmas de «lo políticamente correcto», así por ejemplo cuando se propone sustituir «minusválidos» por «plusválidos» o se dice «evidencias» por no decir «pruebas». Si en el primer caso hay un alejamiento de lo real, en el segundo se soslaya lo problemático de toda contrastación. Sin embargo, esto incapacita para afrontar lo que querríamos que fuera de otro modo pero es así (eso ocurre también en la escena política); y por tanto, siendo así, impone unas condiciones de relación o de separación.

«¿No es siempre lo evidente lo que primero escapa?», apunta Y. Bonnefoy. Compárese el uso del término «evidencias» por los pedagogos y el sentido que Bonnefoy da aquí a un *limes* que nos interpela y, a la vez, muestra nuestros límites.

Por un lado, aparece un coeficiente de complejidad. En el ánimo del profesor es normal que lo que se configura como base puntuable diste de ser evidente (yo, a menudo, dudo, lo pienso y repienso y prefiero hablarlo con el estudiante, no solo porque así la evaluación se integra en el proceso formativo, sino también porque una cosa es calcular una calificación matemática y otra estar seguro de que eso es lo que conviene más en ese caso, y tal debe ser el criterio: atender a una evolución personal).

Por otro lado, frente a la laminación de las dificultades y los contrastes, la fuerza de la evidencia puede identificarse con algo que «se yergue» y parece darnos «lo vivo del ser (...) en un instante», dice Bonnefoy. Esta es la evidencia del color como fuerza que rompe lo indiferenciado. Y así lo vieron Goethe o Stendhal al confrontarlo con la abstracción gris e insípida. Pero esta plétora solo se entrega a quien sabe de umbrales. En este sentido

también Nietzsche habló del valor vital del color y del horizonte que obliga a distinguir, a abandonar la comodidad de la «tolerancia ciega».

En el extremo opuesto a eso, regalar las notas más altas o componer un tribunal amigo para que las obtengan tus alumnos, remite a dos tendencias sintomáticas: a la «abolición de la responsabilidad de los adultos para representar su papel en el proceso educativo» (Recalcati), y al culto de un yo hinchado, sea como autobombo o como afán de evitarse problemas. En todo caso tiende a erradicar la gracia que a veces irrumpe y que hay que cultivar, así como el padre que nunca dice «no» a sus hijos atrofia su capacidad de asombro. La valoración indiscriminada se desvaloriza a sí misma y, además, discrimina a aquellos que por su autoexigencia merecerían ser distinguidos. Dicho de otro modo: beneficia a quienes tienen resuelto el futuro por su procedencia social o sus relaciones familiares.

La cuestión es, de nuevo, introducir sentido o ceder a una amorfia indiferenciada. En todo acto de lenguaje actúan elementos de constreñimiento. Pero esto que limita el campo es también lo que lo fecunda. En cambio, la fraseología jurídico-administrativa revela la pobreza inherente a un sentido infantil de seguridad y posesión. Esta es la lengua de los juristas a los que solo interesa la sentencia («lo tenemos»: caso resuelto). Y ello se corresponde con el «espíritu empresarial-educativo» invocado por F. M. Hess o por Bill Gates.

No sorprende que los procesadores de textos de Microsoft conviertan en mayúscula la vocal que sigue a todo punto, aunque este sea el de una abreviatura. Asimismo, tampoco es casual que en las instancias de control académico haya cierta incuria respecto a las deficiencias de expresión en los trabajos o en los propios documentos; lo que guía a todo este engranaje se ve en el hecho sintomático de que haya «actividades formativas» que insten a los doctorandos a conseguir numerosos seguidores en las redes, como si eso fuera una prueba de calidad.

Es la misma paradoja que se da cuando el individualismo atenta contra lo individualizado. Pero en realidad no hay paradoja: el desprecio por la palabra y el repudio de la complejidad siempre han ido juntos. El lenguaje es un código heredado (por eso no se puede inventar), pero también es confrontación con la alteridad: riesgo, apertura... Y esta vitalidad se ve socavada por la zapa burocrática. Hablar, mirar, seleccionar direccionalidades de interpretación, significa dar forma exponiéndose al

contraste en el filo, al borde del vacío; en cambio, la sumisión a conciliábulos y a criterios de gestión arbitrarios no favorece el desarrollo de la vida humana en lo que tiene de específico, antes al contrario bloquea su variabilidad.

Segunda parte

III. LA NACIÓN COMO VOLUNTAD Y COMO DELIRIO

1. Subjetivación y ficción, política y simulacro

En los últimos años han sucedido muchas cosas; pero ¿qué peso han tenido? ¿Ha habido alguna mudanza efectiva? ¿Alguna transformación que perviva y que vaya más allá de las afectaciones personales?

Musil nos ayuda a expresar esa irrealidad; véase *El hombre sin atributos:* «Cada día había originado nuevas emociones; y, con todo, apenas se podía acordar ya nadie de lo que había acontecido. (...) ¡Qué asunto más especial el de la historia! Cabía asegurar que este o aquel acontecimiento tenía ya o alcanzaría su puesto en ella, pero no era tan seguro que tal acontecimiento se hubiese realizado.» ¿Cómo no reconocer ahí aspectos del inacabable *procés*? ¿O de las comedias «negociadoras» de Pedro Sánchez? ¿O de las mentiras de unos y otros?

La novela musiliana perfila una idea del sujeto como variación y desarrollo; pero, además, remarca la importancia que tiene en eso el «segundo paso». También lo dice Dionys Mascolo cuando alerta contra quienes «se han creído comunistas demasiado pronto». Cuando se cree pisar la meta antes de hora o se quiere todo enseguida, no hay espacio para un paso correctivo. Y contra esta impaciencia ha trabajado la modernidad crítica, sea en la Viena de Musil o en el París de Breton, Bataille, Blanchot, Duras, Mascolo...

Pero esto es justo lo que se desconoce. Ahora y aquí oscilamos entre la premodernidad y el simulacro posmoderno. Rigen unas tendencias lúdico-culturales en las que, de hecho, no hay cultura ni juego en cuanto ambas cosas piden implicarse hasta el final. Como se decía en el «apocalipsis alegre» de Viena, la situación es desesperada pero no seria. Y ello es también un rasgo de una actualidad que solo se relaciona con la política por la omisión de lo que esta realmente significa.

Voces bien intencionadas me sugieren que no escriba sobre la situación política y la cuestión nacional, o por lo menos que no empiece con un

flashback, porque este es un momento de cansancio y de sensibilidad agudizada. Pero ya en ese peligro, el de que se cierre el libro por una palabra, se revelan lógicas concomitantes con lo mostrado en capítulos anteriores; más motivo, pues, para entrar a indagar ese campo minado. En él sobran ejemplos para la reflexión. Y esto es lo que no ha habido, justamente. Quisiera conjugar la perentoria sensación de furor ante la injusticia y la reflexión que no he encontrado en la bibliografía periodística.

El tema me ocupa desde hace mucho. Aún puedo recordar conversaciones en cursos para adultos de Santa Coloma en el marco del Congrés de Cultura Catalana, o una charla semiclandestina en el Clot un día de 1977 en el que el tema estaba en todas las bocas (y a la que acudió más gente que al acto simultáneo de la Assemblea Democràtica en la misma parroquia). Desde esas aproximaciones en la transición hasta el seguimiento de lo que ha ocurrido ahora, pasando por artículos como el de mi bautismo en los medios, «Hitos, mitos y ritos de un proceso autonómico» –publicado en la revista *Transición* en 1981–, o el que le siguió en el *Diario de Barcelona* acerca de la subida a los cielos de Jordi Pujol, u otros posteriores para *El País* que no vieron la luz, esa persistente solicitación forma parte, creo, del objeto a dilucidar. Y también creo que eso se relaciona con extrañas transformaciones a las que he asistido, personas cerebrales que se dejan llevar por las vísceras en cuanto sale el tema, o personas sensibles a la injusticia que derivan hacia modos de reacción autoritarios y en las que, a veces, parece producirse un regreso al medio del que procedían y al que habían contestado. Se diría que algo del sentido de nación como madre, tierra o patria chica subsiste incluso cuando se tiene claro que aquella es una noción política y fechable históricamente.

Pero si de algo estoy seguro es de que el quid de la cuestión no está en unas raíces o un origen, sino en nuestra condición de seres de memoria y de lenguaje. Si el nacimiento cuenta, es en la misma medida en que es importante la muerte como rito simbólico. Pero justamente esto nos la aleja de una trascendencia esencial. Las determinaciones de la identificación o afirmación nacional se sitúan en un plano contingente, tienen que ver con la historia y no con Dios, mientras que toda idea de la inmutabilidad de la nación desde los mitos de origen hasta un *telos* destinal tiene un carácter religioso. Pero lo que da su fuerza a tales fenómenos va más allá de lo que suele aparecer en los esquemas referidos al nacionalismo histórico. O más

bien, está más acá; y, en ese sentido, la correlación entre la dimensión lingüística del animal humano y el *infans* en Agamben, o las reflexiones de Lacan y Kristeva sobre la tensión entre elementos identificativos tan lábiles como la figura de la madre o el nombre-del-padre, o lo que dice Celan acerca de la lengua materna en relación con la poesía en cuanto «diálogo con fuentes oscuras», todo eso, en clave antropológica –o metapsicológica, como diría Adorno alejándose de la psicología–, me ayuda a entender aquello de lo que estoy hablando más que las teorías esbozadas por los historiadores de la identidad catalana o española.

Cuando inquiero por qué eso nos interpela o nos hace perder el norte, aparece ahí algo vinculado con reminiscencias de la infancia. Pero hablo de una infancia no angelical sino como la mostraron P. Vigo, F. Truffaut o M. Duras. Hablo de un sentir íntimo pero no de «buenos sentimientos». Por tanto, es lo contrario de aquella cita según la cual la patria es la infancia tal como la formuló un historiador que, tergiversándola, deducía de ella que los niños deben amar la entelequia que él se complace en difundir (una España ya existente con los íberos). Hablo de una reminiscencia sensible, igual de directa que el rechazo de lo injusto y maltratador. Pero, además, cuando intento discernir por qué me mantenía atento a eso que marcaba el decurso de nuestra sociedad, creo que ahí hay también algo relacionado con el afán de conocer para vivir más.

El requerimiento de justicia es un elemento distintivo del animal humano –lo mostró Truffaut en *El pequeño salvaje*–, como lo es la memoria más cálida y la necesidad y posibilidad de distanciamiento. Todo lo cual remite a una realidad compleja en la que lo decisivo son imágenes, símbolos, expresiones físicas... Lenguaje y cuerpo. Cosas que se unen en la escritura pasional. Y que acaso sean los polos de este libro.

Un libro cuyo punto de partida ha sido la irritación, pero que aspira a elaborar un pensamiento susceptible de ser compartido. He ido apuntando una suerte de crónica de la que finalmente solo he mantenido una parte, pero sin alterar el orden de los ejemplos suscitados por el devenir de las situaciones, lecturas, exposiciones... Cuando empecé a escribirlo, predominaba una sensación de juego y de simulacro. ¿Cómo no partir de lo acontecido, me decía, si en el capítulo anterior he hablado de la cultura como guiñol? ¿Hay algo más posmoderno que la lógica de videojuego a la

que asistimos? ¿O es una confrontación de fundamentalismos? ¿Una sintomatología narcisista? ¿Un gusto por lo surreal?

Ahora, en cambio, en las últimas revisiones, a lo surreal se le sobreponen imágenes de una justicia que hace pensar en Kafka. A cuestiones como los modelos de identidad y de soberanía, o a reflexiones sobre tabús o idealidades, se le sobrepone la atención a la espada que aparece en las alegorías de la Justicia. Tras diversos ejercicios de memoria, reemerge así una actualidad cuyo punto de afluencia son los tribunales de la plaza Villa de París (Audiencia Nacional y Tribunal Supremo), siendo este un punto no final pero sí de separación: un tránsito de un largo sucederse de expectativas a un oscuro prevalecer de lo fáctico y lo recurrente.

*

La fase expectante llegó a su cénit mientras acababa la primera versión de esta parte del libro. Por entonces, la vida transcurría más o menos como siempre, pero una parte de los *media* invocaba el apocalipsis y otra nos situaba a las puertas del paraíso.

En uno de tantos «días históricos», el 10 de octubre de 2017, el *president* de la Generalitat, Puigdemont, hizo una declaración solemne en la que, evitando el verbo «proclamar» y sin ponerlo a votación en el Parlament, dijo asumir el «mandato» de que «Catalunya se convierta en Estado independiente» para, inmediatamente después, dejarlo en suspenso, lo que tuvo un efecto de ducha escocesa en la multitud movilizada para celebrar la independencia. En esa tesitura, el presidente del gobierno central, M. Rajoy, no quiso ver el frenazo del *president* de la Generalitat y le preguntó si había declarado la independencia, a lo cual Puigdemont no respondió con claridad, si bien, de su amenaza de proclamar la independencia en caso de que el gobierno español no aceptara el diálogo, se podía inferir que no había habido tal proclamación. La expectativa siguió en forma de una sucesión de plazos, cada uno de los cuales, al llegar, nos remitía a otro.

Mientras el Estado aplicaba sus sistemas de coerción, en el otro lado se jugaba con la idea de un «acto performativo»; aunque, de hecho, ya se estaba rebasando ese punto: Butler habla de performatividad en alusión a enunciados que «hacen que exista algo por el simple hecho de haberlo expresado», y aquí ni siquiera había enunciación. Sin embargo, el castigo

podía propiciar el acto. El gobierno de Madrid se lanzó a aplicar el artículo de la Constitución que permite anular las autonomías (el famoso 155); con lo que podía ocurrir que quien abominaba del enunciado y del acto, favoreciera que se dieran ambas cosas por actuar como si ya se hubieran dado. Por su parte, la oposición en el Congreso, el PSOE, secundaba esta actitud centrándose en un escrito firmado por los partidos independentistas fuera del hemiciclo y terminada la sesión parlamentaria, cuyo único sentido era en realidad paliar la insatisfacción de las bases.

TV3 evitaba mostrar la decepción, mientras TVE hacía programas sobre «el sentimiento de ser español» y la prensa de la capital del Estado pedía a este mano dura. Sin embargo, había habido ya medidas muy duras, unas limitando la libertad de expresión, incluso vulnerando el secreto de correspondencia, otras en forma de multas estratosféricas, a las cuales siguieron encarcelamientos contrarios a garantías básicas (como la de que no se puede penalizar a nadie por riesgo de fuga atendiendo a lo que ha hecho otro). Con vistas a un juicio ejemplar contra el independentismo, los aparatos del Estado han ido modificando el sentido del término «violencia» hasta identificar esa noción con la de movilización. Así se vio ya en el auto de marzo de 2018, en el que se justifica la prisión preventiva para la presidenta del Parlament y varios *consellers* invocando argumentos como «el riesgo de que futuras movilizaciones pudieran estallar». Y el clavo se remachó –como veremos– en el «juicio del *procés*», donde la movilización de masas asociada al riesgo de enfrentamientos fundó las tesis de «sedición» y «rebelión violenta». Por su parte, los dirigentes independentistas se ampararon en la violencia policial del día 1 y en la que decían que podría haber habido después, para justificar la respuesta tibia (prudente, según Puigdemont) ante la aplicación del artículo 155.

Con todo, tras los encarcelamientos de los presidentes de Òmnium Cultural y de la Assemblea Nacional Catalana, Jordi Cuixart y Jordi Sánchez, los estudiantes convocaron huelga y manifestación el 26 de octubre, día en que el Senado debía aprobar la aplicación del 155 y en que Puigdemont, según su promesa, podía proclamar la República Catalana. Sin embargo, mientras los estudiantes gritaban contra Rajoy, fuentes del PDeCAT anunciaron que Puigdemont convocaría elecciones autonómicas, y entonces los gritos fueron contra él y su gobierno mientras la manifestación tomaba rumbo hacia la Generalitat.

Que se convocaran elecciones autonómicas había sido la consigna del PP, de Ciudadanos y del PSOE, pero en ese momento el PP, según voceaba su líder en Catalunya, no parecía dispuesto a parar la maquinaria centralizadora en marcha. Por el otro lado, el socio de gobierno de Puigdemont, O. Junqueras, pasó de aceptar la *reculada* en una reunión nocturna con visos de psicodrama a secundar las actitudes de otros miembros de ERC que veían en el *president* un Judas redivivo. Y por esto –por su imagen–, Puigdemont hizo marcha atrás respecto a la idea de hacer marcha atrás. A lo que siguieron unas largas horas de silencio. Y luego, un anuncio según el cual todo continuaba adelante: al día siguiente el Parlament decidiría votar la independencia. Sin embargo, el 27 continuó el juego de hacer y no hacer: ciertamente, hubo una «declaración de independencia» que satisfizo la necesidad de una celebración; pero esta fue un tanto aguada: la declaración no estaba en la parte resolutiva del documento y no se hizo en el Parlament sino en la Generalitat, en cuyo balcón nunca dejó de ondear la bandera española; por otra parte, los directores generales de la policía catalana y del resto de los Departaments se ponían a trabajar bajo la autoridad de los correspondientes ministerios de Madrid en aplicación del 155: se había pasado de una República en suspensión a una República virtual cuyo gobierno sabía que había dejado de serlo.

Que no había nada que celebrar lo mostraba el rostro de Puigdemont mientras leía la «declaración histórica»; se decía haber constituido un Estado que no tenía ninguno de los atributos de un Estado: ni finanzas, ni policía y ejército, ni control de fronteras, ni poder ejecutivo. Hubo una cierta euforia expectante durante el fin de semana (en el que además el Girona F.C. venció al Real Madrid), aunque ya debiera haber dado que pensar el hecho de que un gobierno insurgente se fuera de fin de semana.

En la primera mañana laborable de «la República» una parte del Govern estaba en paradero desconocido; parece que los *consellers* habían acordado ir el lunes a sus despachos, pero el único que secundó esa consigna fue J. Turull, si bien, al comunicarle los Mossos que estaba incurriendo en «usurpación de funciones», se marchó. Según *La Vanguardia,* «se retrató haciendo ver que trabajaba aunque fue a recoger sus cosas». Y a lo mismo fue Junqueras en su fugaz visita a la Conselleria d’Economia. Otros dirigentes de ERC, empero, postulaban que la República ya existía, y la

CUP pedía al Govern que emprendiera «acciones republicanas», a la vez que constataba que hubo «imprevisión» y que se estaba en «una situación de debilidad».

*

Los fetiches del otro lado se llaman «Constitución», «imperio de la ley», «Estado de Derecho»... Sería interesante confrontar esta vulgata a los grandes pensadores de la libertad como Schiller, autor de la *Oda a la alegría,* ahora himno de la Unión Europea, y siempre esforzado en conciliar libertad y ley: «El Estado nunca es un fin en sí mismo.» O atender a reflexiones como la de Kieślowski en el film *Rojo* o la de Ingeborg Bachmann en «Un Wildermuth», dentro del libro *A los treinta años;* dos historias de jueces en las que estos se aperciben de la «inmodestia» de decidir «qué es verdad y qué no» cuando la vida hace patente su complejidad. Pero poco sentido tiene confrontar cosas entre las que hay un desnivel tan grande como el que separa esos pensamientos y frases del tipo de la de J. Bono (PSOE): «fuera de la Constitución solo hay lugar para la cárcel». Ante esto basta constatar que un sistema regulador que tiene enfrente a millones de personas pierde su sentido, pues ni convence ni a la larga puede vencer (¿cómo encerrar a tantos?). Igualmente, cuando otros correligionarios de Bono entronizaron como primer valor la sujeción al derecho vigente –idea sacralizada por Ciudadanos y el PP como un *passe-partout*– hay que recordar una obviedad: que algo sea legal no indica nada acerca de lo que eso vale.

Más determinante que el valor de legitimidad es la contingencia del devenir fáctico. O, si no, ¿por qué la «reforma pactada», en lugar de restablecer la legalidad republicana, mantuvo la monarquía instaurada por quienes destruyeron el Estado de Derecho en 1936? Habría mucho que hablar acerca de jueces y Estados regidos por una norma.

En realidad, todo depende de cómo sea esa norma; o sea: qué garantías le dan contenido, cómo se aplican o dejan de aplicar los principios... Nunca faltan los expertos que intentan hacer coincidir una fórmula y una realidad que se ajustaría a su retrato ideal. Pero cuando, por ejemplo, *Cuadernos para el Diálogo* vindicaba el Estado de Derecho en pleno franquismo, los editoriales de esa revista apuntaban a consecuciones concretas: separación

de poderes, policía respetuosa de los derechos reconocidos en las declaraciones internacionales, imparcialidad de la administración pública, libertad de expresión y manifestación... Y ahora habría que examinar este contenido potencial del modelo más que insistir en una fórmula que a menudo se estira como un chicle.

La facticidad indujo a introducir en la Constitución artículos tan vagos como el 155 o tan precisos como los que conceden al rey y al ejército prerrogativas inexistentes en las democracias liberales más arraigadas. Y ahora, apoyándose en esta posibilidad, la extrema derecha (Vox) ha introducido el tema del ejército en el juicio contra el *procés,* al tiempo que el entonces líder de Cs, A. Rivera, y el nuevo presidente del PP, P. Casado, han coincidido en considerar blanda la aplicación del 155 por parte de Rajoy, que optó por reducir la excepcionalidad a un lapso corto convocando unas elecciones que él creía que sancionarían la debacle independentista. Sin embargo, al hacer eso, el gobierno fue mucho más allá de lo establecido en la Constitución, ya que en el artículo 155 no se dice que el presidente de España pueda cesar al Govern de la Generalitat, clausurar el Parlament y convocar elecciones en Catalunya (ni mucho menos, como reclaman ahora Cs, PP y Vox, intervenir en los medios de comunicación y en las escuelas).

La asepsia de la fórmula general «Estado de Derecho» difícilmente puede enarbolarse cuando el Estado se toma a sí mismo como objeto a defender y pasa a ser parte y juez. Por ello conviene recordar el serial en sus diversos episodios.

*

Por una parte, la investigación del «alzamiento» independentista empezó como una investigación secreta encargada por el fiscal Javier Zaragoza al teniente coronel de la Guardia Civil Daniel Baena en 2015, antes de que el Parlament aprobara ninguna medida orientada a la independencia; lo cual ha sido criticado por numerosos juristas y observadores internacionales, al considerarla una investigación «prospectiva», o sea, genérica y no centrada en hechos sino en las personas de un movimiento ideológico, por si acaso este desembocaba en la perpetración de algún delito.

A partir de los atestados policiales y de la querella presentada por Vox contra el juez Vidal (exonerado en la instrucción definitiva), el juez del

Tribunal n.º 13 de Barcelona, J. A. Ramírez –un juez al que las defensas de los independentistas consideraban «no competente»–, instruyó en marzo de 2017 diligencias luego ampliadas a otros casos. Y en el mismo 2017 la jueza de la Audiencia Nacional C. Lamela (la misma que consideró «terrorismo» una agresión a guardias civiles en una discusión en un bar de Alsasua en 2018, y que en el mismo año recibió la medalla al mérito policial y la medalla de plata de la Guardia Civil) dictó orden de cárcel, primero, para Jordi Cuixart y Jordi Sánchez, y después, para los miembros del Govern de la Generalitat, invocando la idea de una «insurrección» que inevitablemente debía comportar violencia. En ambas causas se seguían directrices secretas de la Fiscalía; y se citó a los miembros del Govern solo con veinticuatro horas de antelación y sin información previa para la defensa, según el abogado de Dolors Bassa; el cual, en el juicio del 12 de febrero de 2019, añadió que solo pudo instruirse en el auto de procesamiento durante dos horas y rodeado de policías.

Respecto al otro lado, en los últimos días de octubre de 2017 la atención de los periodistas se centraba en cosas como «¿qué hace Puigdemont en Bruselas»? ¿Por qué una parte del Govern está en esa capital y otra en Barcelona? ¿Se ha abierto la puerta de la Generalitat? («Sí, ha entrado un coche.») ¿Ha tomado un taxi Puigdemont hacia el aeropuerto de Bruselas? («Sí, pero no ha cogido el avión.»)... Al fin, y tras introducir otro plazo de expectativa, el *president* compareció para repetir que priorizaría una «estrategia de no confrontación» y de «internacionalización del conflicto». Mientras, la policía catalana y el resto de los Departaments enviaban a Madrid informes en castellano de cuanto hacían o pensaban hacer; y los que abogaban por la «desconexión» decidieron acudir a unas elecciones autonómicas que denunciaban como «ilegítimas».

La palabra más usada en esos días era «desconcierto». Sin embargo, la movilización que esos partidos no fomentaban la provocó la jueza Lamela, como decíamos, por encarcelar en el mismo día de la comparecencia (y pese a las protestas de Amnistía Internacional y otras instancias) a los *consellers* que se habían quedado en España. Y no solo esto: se les llevó esposados durante todo el viaje a diferentes cárceles, hasta que el gobierno corrigió la idea inicial de dispersarlos. Mientras, los *consellers* «en el exilio» explicaban que seguían cumpliendo sus «tareas»; así, el de Cultura

decía que trabajaba «de sol a sol» y repetía el mantra de que no imaginaban que «en el siglo XXI» hubiera una respuesta tan poco «educada».

Pero ¿no dijo Engels que en último término el Estado es un grupo de hombres armados? En el siglo XIX o en el XXII, lo impensable es que el Estado no haga uso de lo que lo define: la fuerza. En todo caso, es llamativa la unanimidad con que se pasa de repetir un argumento a defender otro que lo contradice. Mientras en Bruselas Puigdemont creaba una cuenta de Twitter del «govern legítim», en Barcelona la presidenta del Parlament, C. Forcadell, asumía ante el juez del Tribunal Supremo que la declaración de independencia había sido «simbólica» (luego matizó que había dicho «política», en cuyo caso estaríamos ante una tautología). Y la *consellera* C. Ponsatí habló de «farol». En el momento de la aplicación del 155 J. Turull dijo: «No nos quedaremos contemplativos mientras ocupan las instituciones catalanas»; pero exactamente eso fue lo que ocurrió.

De entrada, ante las medidas judiciales no se optó por una respuesta política. Cuando la causa pasó de la Audiencia Nacional al Tribunal Supremo, la arbitrariedad punitiva siguió siendo la norma, pero los *consellers* encarcelados decidieron sumarse a la estrategia de Forcadell y dejar que fueran los abogados (convertidos en protagonistas de las tertulias) quienes marcaran el camino, de modo que al fin todos acabaron desdiciéndose de la unilateralidad y acatando la Constitución.

*

En marzo de 2016 el Govern de Junts pel Sí anunció que se «implementarían» una Hacienda propia y una Agencia Catalana de Protección Social. Pero, en coincidencia con lo que dijo Musil, casi nadie se acuerda de eso, igual que casi nadie recuerda los efectos contrarios a la necesidad de sumar apoyos que produjo la idea de que lo que tocaba era no ya un referéndum, sino un proceso en el que la votación seguiría al diseño de la *Constitució*. Luego se volvió a la proposición de un referéndum, pero no se determinaron los mínimos exigibles para su validez: ni porcentaje de participación, ni mayoría cualificada; lo cual menguó la fuerza potencial de un posible bloque a favor del referéndum. Claro que quien impedía un referéndum de verdad era el Estado, pero esto era cosa sabida, y a esa fuerza solo podía habérsele opuesto la de una mayoría muy amplia y

dispuesta a movilizarse. Pero se impuso la disposición a fijar una «hoja de ruta» constituyente y a descalificar a quienes la criticaban. Al fin, el gran inspirador del sueño de una independencia fácil, A. Mas, presentó como inviable la «vía unilateral» que él había inspirado. Algunos de los que debían crear «estructuras de Estado» admitieron que estas no existían, otros políticos de Junts pel Sí constataron que «no estábamos preparados», y los miembros de ERC más proclives al gesto de *fotre el camp* desenterraron la perspectiva del «referéndum pactado».

Sin embargo, al comenzar la enésima campaña electoral, desapareció todo amago de autocrítica y ERC volvió al juego de los amagos: a la pregunta de si se pasaría a optar por la bilateralidad, la respuesta a coro era que el unilateral era el Estado (por supuesto: el Estado nunca se ha movido de su unilateralidad, pero por eso mismo no ha sido él quien ha «inventado» la fórmula de la DUI [«Declaración Unilateral de Independencia»]); y después, ante el ascenso de la previsión de voto hacia Puigdemont, sus candidatos hicieron un uso verbal de la idea de unilateralidad precediéndola de la frase «en caso de que el Estado no se avenga al diálogo».

Después de las elecciones, cuyo resultado, desde el punto de vista de los dos bloques, no difirió mucho de las anteriores, se acentuó el protagonismo de jueces y abogados por ambas partes. La victoria global de los partidos independentistas (un 47 %) provocó accesos de rabia en los medios ultramontanos (recuerdo un tertuliano de TVE con ojos encendidos y contraídos diciendo que «hay que acabar de una vez con esto» e inventándose que «cinco millones y medio» de catalanes han dicho «no», ante la evidencia de que dos millones doscientos mil habían refrendado la opción contra la cual Rajoy convocó las elecciones). Pero los partidos independentistas tampoco rebosaban felicidad. Habiéndose presentado por separado, Puigdemont hizo valer su posición de *president*: su lista Junts per Catalunya superó a la de ERC (y aquí, además de la penosa campaña de Marta Rovira, hay que tener en cuenta que la ANC secundó una idea ilusoria de unidad de la que se benefició Junts per Catalunya –en realidad, una asociación de electores formada por el retoño de CDC, el PDeCAT, más independientes de la misma cuerda).

Enseguida, la euforia inicial dejó su lugar a las cábalas acerca de si Puigdemont vendría a tomar posesión, teniendo en cuenta que ello significaría su detención. Nuevamente, el lugar de la acción pensada lo

ocupó, en un lado, el inmovilismo y la impermeabilidad al dictamen de las urnas, y en el otro, un gusto por la «astucia» según los modelos de los trucos de abogados y los efectos de sorpresa del periodismo o las series televisivas.

Así, mientras el gobierno reforzaba el control de la frontera y denunciaba ante el Tribunal Constitucional la propuesta de investidura de Puigdemont hecha por el *president* del Parlament, Puigdemont fantaseaba con la posibilidad de ser investido «telemáticamente» sin moverse de Bruselas. A su vez, el *president* de ERC, Junqueras, estaba en una posición de fragilidad por la promesa de ser bueno que formuló ante el juez del Tribunal Supremo y a la que acompañaba una invocación de su condición de cristiano, pero que no le sirvió para participar en el Parlament, pues el juez, en una interlocutoria que era ya una condena, arguyó que pueden haber tumultos si se desplaza a Catalunya, reiterando así el argumento («haber impulsado movilizaciones») por el que le mantenía en la cárcel. Por su parte, la CUP pasó de ser decisiva a tener solo cuatro escaños (los mismos que el PP).

No obstante, así como en las elecciones al Parlament de 2015 la CUP se congratuló de que había ya suficientes escaños para declarar la independencia a pesar de que los partidos secesionistas no alcanzaron el 50 % de los votos, tras las elecciones de 2017 emplazaron a ERC y a Junts per Catalunya a mantener esa determinación, que veían ya plasmada en la República virtual.

*

Curiosamente, en 2015, los que negaban que las elecciones tuvieran carácter plebiscitario, tras el recuento de votos, actuaron como si lo fueran al insistir en que los secesionistas habían perdido el plebiscito, mientras que estos pasaron a interpretar el resultado según la aritmética de unas elecciones autonómicas en las que tenían mayoría de diputados. Y luego, en 2017, Puigdemont retrasó cuanto pudo la constitución del Govern, a pesar de que esto significaba prolongar el bloqueo de las instituciones y el colapso de muchas iniciativas culturales y de otros campos.

En un principio ERC usaba este argumento como elemento de presión en una negociación que se centraba en la repartición de espacios de poder, siendo algunos de los más preciados los órganos del poder mediático. Y se

entiende: es difícil ir contra la opinión pública construida por el medio *convergent* a partir de TV3 y la radio y la prensa sufragada por la Generalitat; un ejemplo de esta fuerza de impregnación es cómo la ANC ha asumido la personificación en Puigdemont de la causa común o «la legitimidad». Por ello, ERC ha ido dando bandazos entre la aquiescencia a esta figura simbólica y la idea de que «nadie es imprescindible» y de que Junqueras podría ser *president* en su calidad de segundo de Junts pel Sí.

Sin embargo, el afán del *president* de no dejar de ser determinante desde Bruselas ha tenido enfrente cada vez más escollos: requerimientos de la patronal catalana en pro de la estabilidad; decantación posibilista de medios como *La Vanguardia*; declaraciones de encausados tendentes a dar por terminado un ciclo; malestar en las filas *indepes* por una parálisis que hacía que descendiera el apoyo a esas tesis en las encuestas; conflictos entre la guardia de corps del *president* y un PDeCAT que intentaba retomar las riendas...

Al fin, el 2 de marzo de 2018, Puigdemont renunció a encabezar la Generalitat y propuso como candidato a Jordi Sánchez, al que Mas se apresuró a dar el visto bueno por los servicios prestados como presidente de la ANC. Pero Puigdemont decía, como justificación por no volver y para mantener su opción frente a Junqueras, que no se podía gobernar desde la cárcel; y he aquí que Sánchez estaba en la cárcel. ¿Por qué Sánchez podía gobernar en esta circunstancia y Junqueras no? La respuesta de Puigdemont fue: hemos ido a las elecciones separados de ERC y Sánchez es nuestro número dos; pero esa respuesta anteponía la lógica personal y de partido a la de la unidad legitimista. Y a esta cuestión se añadían otras: si se trataba de poner «en evidencia» al Estado con un *president* preso, ¿no habría sido un mayor golpe de efecto que Puigdemont volviera como había prometido hacerlo en caso de ganar?; y si no estaba dispuesto a pasar por eso, ¿por qué no renunció antes, evitando así que en ese lapso los asuntos de Catalunya siguieran siendo administrados por un gobierno que rentabilizaba esta situación como una victoria y dejaba en suspenso importantes leyes y proyectos?

Además, pronto se vio que esa renuncia era momentánea. Cuando, a la vuelta de un viaje a Finlandia, Puigdemont fue detenido en cumplimiento de una euroorden al cruzar Alemania, la victoria del Estado parecía más segura que nunca; pero el juez alemán descartó el delito de «rebelión» (ante

lo cual el juez del Tribunal Supremo envió sucesivas interlocutorias intentando enmendar esa decisión o sugiriendo la alternativa de una extradición por «sedición», delito inexistente en Alemania); y al quedar en libertad, Puigdemont y su corte volvieron a jugar con la posibilidad de su investidura telemática, hasta que en mayo de 2018, ante la inminencia de la fecha de convocatoria automática de nuevas elecciones, Puigdemont presentó a su tercer delfín. Anteriormente el candidato a *president interí* fue J. Turull y, tras ser este encarcelado entre sus dos sesiones de investidura, volvió a ser propuesto Sánchez, que también estaba en prisión y cuyo desplazamiento fue de nuevo impedido por el juez del Tribunal Supremo, J. Llarena.

Finalmente, Quim Torra ha sido el investido; y ya en su primer discurso como candidato, Torra volvió al plano de la falsedad confortante: prometió iniciar un *procés constituent* pese a estar en un marco de acatamiento de la Constitución española, a lo que otro diputado de Junts per Catalunya, E. Pujol, añadió: «somos herederos del 6 de octubre (...). Los mandatos del pueblo son irreversibles».

*

Como ha explicado H. Arendt, en la política hay acontecimientos con valor de inicio, pero la condición para que eso se desarrolle es saber que solo es una circunstancia, que nada le exonera de la contingencia. ¡Cuántas veces el inicio de un camino se ha convertido en un *cul-de-sac* por el enceguecimiento de sus guías! Supeditarlo todo a un *telos* indefectible oscurece la realidad a la que nos enfrentamos, realidad que solo puede ser intersubjetiva; y estar con otros requiere respetar unas condiciones de coherencia. La política es relación interactuante en un espacio que llamamos nación –el campo de juego desde el siglo XIX– pero que es global. Y lo contrario de esa acción en el plano contingente es actuar como lo hace el niño inserto en una burbuja que él cree maleable según su deseo; pero esa parece ser la ilusión que rige los cambios de humor de Puigdemont. Así cuando, al renunciar, dijo que fue «un error no declarar la independencia inmediatamente después del 27 de septiembre», en contradicción con anteriores argumentaciones que atacaban a los que ese día respondieron con actitudes maximalistas a su intención de convocar elecciones.

Igualmente fue un mecanismo reactivo el que Puigdemont dijera, tras su primera renuncia, que seguiría dirigiendo el *procés constituent* hasta su «culminación»; es más: presentó dicha renuncia como un «reforzamiento» del «camino»; idea secundada por la prensa afín del 3 de marzo: en línea con la triste conversión del *Avui* en un órgano oficioso del Govern de la Generalitat –y digo «triste» por contraste con la alegría que envolvió el nacimiento del diario, el primero en catalán–, la portada de *El Punt Avui* rezaba: *«Un nou pas endavant»*. En cambio, *La Vanguardia,* siguiendo un nuevo sesgo, abandonó el eufemismo del *pas al costat* utilizado a propósito de Mas, y tituló: «Puigdemont da un paso atrás».

Se le puede poner el maquillaje que se quiera, pero el resultado del *procés* hegemonizado por Mas y Puigdemont (mucho después de los dieciocho meses en que se cifraba la consecución del milagro) ha sido el siguiente: unas instituciones gobernadas durante siete meses por los ministerios españoles bajo la dirección de la vicepresidencia del Gobierno (con lo que eso significa: subvenciones congeladas, etc.); un nacionalismo español con ínfulas triunfantes en los *media* y en la calle; un enquistamiento del conflicto tras unas elecciones en que la primera fuerza fue Ciudadanos, partido cada vez más agresivo en un anticatalanismo que es el alfa y omega de todas sus causas.

Así, lo que se presentaba como una liberación del pueblo catalán en un lapso corto ha desembocado en un milagro, sí, pero para la derecha: los dos partidos más votados, Ciudadanos y el PDeCAT bajo el disfraz de Junts per Catalunya coincidían en el grupo liberal europeo hasta que Cs hizo expulsar a los *convergents*. Y la extrema derecha ha desempolvado sus consignas y aires marciales al amparo del «todo por la patria». Ante lo cual uno no puede sino repetir la airada pregunta de E. Canetti en uno de sus aforismos: «¿Qué hacer con tanto disparate?»

*

Hay una forma adulta de razonar que tiene en cuenta los pros y contras atendiendo a la correlación de fuerzas; y otra que se mueve imantada por una finalidad cuyo peso mediatiza todo el discurso: desde este punto de vista se puede justificar cualquier cosa, porque no importan los comportamientos ni sus efectos sino el hecho de participar de una fe.

Lo infantil de esta disposición se ha visto en muchas reacciones de Puigdemont: cuando, ante la previsible resistencia del Estado, se aferraba a la idea de que «la democracia nos hace invencibles» (idea retomada por ERC como lema electoral); cuando aseguraba que la Europa de los Estados acogería a la República con los brazos abiertos; cuando, al ver que no era así, ha hablado de «países decadentes», proponiendo votar si la República quería o no seguir en la Comunidad Europea (actitud simétrica a la que ha tenido el búnker mediático cuando un juez alemán ha contrariado sus tesis; pero entonces Puigdemont ha dicho: «no hay que ser antieuropeo...»).

Es una deriva que va de una cosa a la contraria queriendo siempre tener razón o buscando satisfacción. «No usar ardides contra la realidad», escribió Camus en sus *Carnets,* y eso –la incapacidad de afrontar lo adverso– ha sido la tónica desde Mas hasta la CUP; así cuando el portavoz de esta, tras el descalabro, afirmó «nosotros ya hemos hecho el referéndum», sin tener en cuenta que lo que importa no es lo que piensen ellos sino la mayoría de los catalanes, y que lo que movió a muchos a ir a votar el 1 de octubre fue la escalada represiva del PP: según una encuesta de *La Vanguardia*, solo un 30% de los catalanes considera que el 1-O fue un aval suficiente para declarar la independencia.

Ciertamente, el hecho de que ese día hubiera urnas gracias a tantas personas que las guardaron y transportaron, que pernoctaron en las escuelas y se mantuvieron ahí para habilitar procedimientos de votación, demostró una fuerza movilizadora que corrobora la evidencia de que la mayoría de los catalanes quiere resolver el conflicto mediante un referéndum. Pero ha fallado la política; y esto no significa solo que los políticos han fallado –que también–; significa que han estado ausentes los elementos de acción y relación constitutivos de la política.

Fue un gran logro, qué duda cabe, la operación de trasladar cien mil urnas desde Francia a los colegios electorales, burlando al CNI y a la policía (incrementada con contingentes llegados de toda España). El 1 de octubre fue una derrota de un Estado que niega un conflicto que ha marcado todos los momentos de desplazamiento de la inercia en España; pero, justamente para que no venza lo mortecino de la inercia, hay que empezar por no falsear la realidad, lo cual exige respetar unas condiciones de sentido.

«Se puede exigir al hombre que afronte la verdad», decía Ingeborg

Bachmann. Y equiparar, como han hecho la CUP o Torra, «el mandato del 1 de octubre» con «la voluntad de todo el pueblo catalán» es una falsedad, igual que sería falso extraer del intento de exculpación de ERC y PDeCAT la idea de que no puede haber sino derrota ante un Estado brutal. Lo ocurrido podría haber sido distinto, de no haber primado el infantilismo y la falsa alegría del presente perpetuo.

Hay que desenmascarar una judicialización que contraviene las propias leyes aplicando cargos asociados a una violencia que solo ha existido en la parte acusadora, sea en los aparatos de Estado o en otras fuerzas de choque: la violencia apareció a ojos de todos –por mucho que la negara el ministro del Interiorcuando el gobierno envió a la policía contra las personas que hacían cola para votar el 1-O. Pero también es necesario decir que lo que se hizo el 1-O, con ser extraordinario, no era homologable a una consulta vinculante, tal como lo manifestaron los observadores extranjeros invitados por la Generalitat. Sin embargo, ya entonces los representantes de Junts pel Sí y la CUP invocaron esa votación imposible de cuantificar (por la ausencia de censo, por las urnas que se llevaron los Mossos, por el bloqueo del sistema informático y la anotación de los votantes a mano, etc.) para decir que «la independencia la declaró el 1 de octubre la mayoría del pueblo catalán».

«Continuamente ocurría algo», leemos en *El hombre sin atributos*, y el que se sucedan «acontecimientos sin cesar» produce «la impresión» de que «algo real ocurre» cuando solo hay recurrencia y evanescencia. Ante lo cual conviene practicar el ejercicio que en catalán llamamos *fer memòria;* pues hemos olvidado, temo, cosas necesarias para calibrar si ha habido la coherencia indispensable para una política operativa y no virtual.

*

Las mentiras vienen de lejos. Podríamos remontarnos al final de la década de los setenta, que fue un claro momento de ruptura de la inercia: en las elecciones generales de junio de 1977, los «centristas» de Suárez (UCD) formaron un gobierno monocolor habiendo obtenido menos del 35 % de los sufragios; en Catalunya, en cambio, Socialistes per Catalunya, el PSUC y las candidaturas de izquierda radical lograron más del 50 % de los votos, lo cual hacía prever la consecución de las reivindicaciones de la Assemblea de

Catalunya: *«Llibertat, amnistía i estatut d'autonomia com a via per arribar al ple exercici del dret d'autodeterminació.»*

Sin embargo, esta organización interclasista, constituida por las *assemblees democràtiques* de pueblo o de barrio, las centrales sindicales, otras entidades cívicas y casi todos los partidos antifranquistas, no era ya la «voz pactante de Catalunya». La creación del Consell de Forces Polítiques, del que quedaron excluidos los organismos de base y los partidos de extrema izquierda, y la constitución de la Comisión de los 9 para negociar con el gobierno de Suárez en nombre de toda la oposición, con Jordi Pujol como representante de las instancias catalanas, hicieron que la Assemblea quedara en estado letárgico, así como la vida del Consell nunca dejó de ser mortecina.

En estas circunstancias, ya antes de las elecciones, Tarradellas pasó del olvido en Saint-Martin-le-Beau al olimpo mitológico presentándose como encarnación de *«una sola veu per a Catalunya»* en una negociación bilateral con el Estado, que entonces produjo extraños entusiasmos en partidos excluidos del Consell (como el PTE, maoísta), y que en 2017 fue presentado incomprensiblemente como ejemplo de «la bilateralidad que defendemos» por X. Domènech, cabeza de lista de Catalunya en Comú en la campaña de diciembre (unas elecciones que también para esta fuerza fueron un descalabro).

En realidad, lo que representaba Tarradellas queda patente en una carta del director de *La Vanguardia*, H. Sáenz Guerrero, a Carlos Godó en la que se dice que lo fundamental es detener «al comunismo» y que Tarradellas debía ser ese «dique infranqueable». Así, lo que había empezado como un activismo rememorador de las instituciones perdidas se convirtió de la noche a la mañana en una campaña oficial: Tarradellas viajó a Madrid del brazo del franquista Carlos Sentís (aquí empezó la lógica de las sorpresas) y su imagen pasó a adornar los edificios públicos y los transportes ciudadanos.

Después de la masiva manifestación del 11 de septiembre de 1977, el 29 del mismo mes Suárez restableció por decreto una «Generalitat» que no era sino una mancomunidad de Diputaciones. Suárez nombró *president* a Tarradellas, y este nombró un Consell Executiu de trayectoria anodina –todo dependía de los traspasos decididos en Madrid– y de composición no proporcional a los resultados de las elecciones de junio. Se estaba

consumando el cambio en la relación de fuerzas que se inició con el Consell de Forces Polítiques y que culminaría en las elecciones al Parlament de 1980, en las que, tras una campaña de corte presidencialista y con una fuerte implicación de la patronal, J. Pujol fue entronizado como *president* gracias a los votos de ERC, partido que entonces apenas existía pero que en las elecciones generales de 1977 se presentó junto con el PTE y obtuvo un diputado, H. Barrera, merced al activismo de los militantes prochinos en la campaña.

De su segundo viaje a Madrid Tarradellas volvió con una promesa de «tutela» sobre los ayuntamientos y con la facultad de reunirse con los gobernadores de las cuatro provincias; la Assemblea de Parlamentaris, que debía ser el órgano de control de la negociación, pronto quedó congelada, limitándose a sancionar aquello de lo que Tarradellas le informaba según los ritmos y las exclusiones que él decidía: J. Benet y P. Comas fueron defenestrados por criticarle; en cambio, de su boca solo salían elogios hacia Suárez y Martín Villa, hasta el punto de afirmar que el sucedáneo de Generalitat obtenido «gracias» a ellos era «algo mejor que la del señor Macià en 1931».

Por eso, y por el carácter nebuloso de una larga preautonomía sin contenidos, en las manifestaciones del 23 de abril y del 11 de septiembre de 1978 no faltaron gritos contra Tarradellas. Sin embargo, los adalides de una operación que tocaba la fibra sensible con palabras míticas («se nos devuelven los nombres pero no las cosas», escribí en un artículo) anatemizaban toda crítica a la Generalitat Provisional arguyendo que eso era «desprestigiar Catalunya»; y así Tarradellas ha pasado a ser una especie de santón de nuestra religión doméstica, con apologetas en la derecha y en la izquierda exquisita o acéfala, y con incensarios como la exposición que el CCCB le consagró en 2003.

Pero lo cierto es que aquel que en Saint-Martin-le-Beau decía que «solamente nosotros debíamos determinar nuestro destino», en la plaza Sant Jaume instaba a «consolidar y asegurar la credibilidad del Gobierno y de la Corona». Según esta lógica de identificación con la reforma del Estado (el oxímoron de «ruptura pactada» se decantó por el lado del adjetivo), la Generalitat hizo campaña por el Sí a la Constitución de 1978, presentando el proyecto como un prodigio de democracia, a pesar de que diversos movimientos populares señalaban sus déficits. Uno de ellos fue el

feminista: *«Dona, la Constitució ens ignora»*; otro, el de jóvenes. También los enseñantes se movilizaron cuando el 23 de junio de 1978 la Comisión Constitucional aprobó de golpe 27 artículos, entre ellos el que prescribía la «ayuda de los poderes públicos» a la enseñanza privada, después de que el ponente socialista abandonara en marzo la ponencia ante el intento de mantener los privilegios de las escuelas de élite y de la Iglesia; en la negociación previa al 23 de junio –realizada sobre todo por A. Guerra y el vicepresidente del Gobierno, F. Abril Martorell–, fue la izquierda la que cedió, confirmando una «divisa» que J.-C. Milner ha tematizado y que G. Agamben recoge en el artículo «Notas sobre la política» (1995): «transigir» es el principio que «ha guiado la estrategia del progresismo en su marcha fallida hacia el poder: "hay que ceder en todo", reconciliar todas las cosas con su opuesto, la inteligencia con la televisión y la publicidad, la clase obrera con el capital, la libertad de palabra con el Estado-espectáculo, la ciencia con la opinión...».

*

Esta lógica caracterizada por el optimismo de la estupidez («el progreso está con nosotros», «hay que ser positivo»...) y el pesimismo en y ante la acción («no se puede hacer más», «debemos aplaudir a los policías»...) se manifestó con la aceptación por parte de PSC y PSUC de un Consell Executiu de la Generalitat en el que la izquierda perdía la mayoría obtenida en las elecciones. Y en el que no había ni una mujer; hecho que ilumina el sesgo real de los acontecimientos: la que parecía que iba a ser *consellera* de Cultura i Ensenyament, Marta Mata, fue vetada por representar la tradición de la *Escola d'Estiu* a favor de una enseñanza pública y laica, y fue sustituida por un *conseller* vinculado al Banco Urquijo y favorable a la subvención de la escuela privada con fondos públicos.

Asimismo, en lo que concierne al Título VIII de la Constitución referido a la organización territorial, es un hecho conocido –y reiterado por alguno de sus protagonistas directos– que la negociación estuvo bajo la vigilancia del ejército. Si, según Ferdinand Lassalle (uno de los padres del socialismo alemán pese a morir joven), en toda Constitución hay dos Constituciones: la que consta en el papel y la determinada por los factores efectivos de poder, en la de 1978 esa duplicidad se manifiesta claramente en el Título

Preliminar, en cuyo artículo 2 comparece el término «nacionalidades» –a sugerencia de M. Roca i Junyent (CDC) y luego de J. Solé Tura (PSUC) y G. Peces-Barba (PSOE)– para no volver a aparecer ya en todo el texto, y que halla compensación en una frase anterior del mismo artículo –«la Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la nación española, patria común e indivisible de todos los españoles»– y en otra frase del artículo 8 que inviste al ejército como garante de esa indivisibilidad.

Solé Tura no fue remiso en justificar las concesiones de la izquierda hablando de esa presión y también de otras; así aludió a una «ofensiva» de «sectores importantes de la patronal» orientada a la acotación del «marco de la economía de mercado» y a la explicitación del derecho de los empresarios a adoptar «medidas de conflicto colectivo» (o sea, el *lockout).* Objetivos cumplidos en el proyecto aprobado, igual que lo fue la sustitución del derecho a la vida de «la persona» por un «todos tienen derecho a la vida» que intentaba incluir al *nasciturus* y así cerrar el paso al derecho al aborto. A parecidos condicionantes respondía el artículo 145, que niega la posibilidad de federaciones y acuerdos entre comunidades autónomas, si bien, con respecto a Navarra y el País Vasco, se añadió una disposición adicional transitoria que abría la puerta a esa posibilidad.

La cuestión del reconocimiento de los antiguos fueros ejemplifica la idea lassalleana de que lo que cuenta son los resortes efectivos. Por una parte, el hecho de que se escriba una Constitución revela el empuje de nuevas fuerzas tendentes a transformar el sistema legal anterior, constataba Lassalle; pero, por otra, los «servidores» del rey, del ejército y de la judicatura no son «retóricos», a diferencia de los que se interesan más por estampar frases en el papel que por modificar aquellos factores efectivos de poder. Una tríada que estaba muy presente en la Constitución de 1978, según lo muestra el hecho de que el rey apareciera como una figura «inviolable» pero también como jefe del Estado (con atribuciones) y «mando supremo del Ejército», al cual se reconocía asimismo un papel mayor que en otros sistemas parlamentarios con valor de modelo.

Epítome de esta actitud más proclive al nominalismo que «a la voz de los hechos» fue la aceptación de la parodia de Generalitat tarradellista, así como la entrega de la izquierda mayoritaria al secretismo del consenso y a la apología de una Constitución que, si bien habla de «nacionalidades», cierra la «vía» a la autodeterminación que defendía la Assemblea de

Catalunya. En cambio, la tensión movilizadora seguía activada en el País Vasco (y no por ETA-V, sino por otras fuerzas radicales que habían animado importantes huelgas y que habían roto con los métodos de violencia minoritaria –LCR-ETA VI, MCC, ORT...– o que habían dado el paso a la política parlamentaria –Euskadiko Ezquerra–). Por la presión de la situación, la UCD asumió la disposición adicional primera conforme a la que se respetarán «los derechos históricos de los territorios forales vascos» (anulados por Franco en Vizcaya y Guipúzcoa, mantenidos en Álava y Navarra), mientras que no habrá mención alguna a los fueros anulados en Catalunya por el Decreto de Nueva Planta. Pero por esa misma presión, el Partido Nacionalista Vasco consideró ambigua dicha disposición y optó por la abstención en el referéndum de la Constitución, por lo que esta fue refrendada por menos del 30 % de los vascos. Más adelante, este conflicto entre fuerzas reales indujo al Estado a interpretar aquella ambigua fórmula de un modo que permitió recuperar, en 1981, el «concierto vasco» según el cual la comunidad autónoma gestiona todos los impuestos que recauda y paga al Estado un cupo por las competencias no transferidas. Por el contrario, cuando Jordi Pujol propuso para Catalunya un proyecto de financiación parecido al vasco –y no lo hizo hasta 1999 y 2002–, la respuesta fue que el marco constitucional no lo permitía.

Con todo, tanto CDC como PSC, PSUC, ERC o PTE secundaron la campaña en pro del sí del Estado y de la Generalitat, llegando a presentar esta Constitución como una de las «más progresistas» que hayan existido. Y a esa campaña siguió un año después la del Estatut con la misma tónica: «Contra la carestía de la vida vota el Estatut», «Para solucionar el problema del paro vota el Estatut», decían los carteles de la Generalitat.

La elaboración de esta nueva panacea estuvo a cargo de la «Comisión de los 20» –nombre con que se evitaba toda referencia a la Assemblea de Parlamentaris «por respeto a Tarradellas»– y fue redactado en Sau, por analogía con la elaboración del Estatut de 1931 en Nuria. Analogía que se mantuvo luego en los hechos: el Estatut de Sau fue recortado por las Cortes como lo había sido el de Nuria en 1932. Martín Villa introdujo, en nombre de UCD, criterios tendentes a limitar la capacidad legislativa del Parlament, a preservar las estructuras del Estado en Catalunya, a reducir las competencias en economía y trabajo, y a convertir «la soberanía de la Generalitat» en una sombra emanada de la «soberanía de la Constitución».

Tendencias que se plasmaron en el redactado definitivo salvo en matices y que tuvieron que ver con el clima de frialdad con que se aprobó el Estatut.

Por otra parte, la ley de amnistía, después de la alegría por la salida de los presos políticos, mostraba ya su reverso: sirvió para sellar la impunidad del aparato represivo y judicial franquista. Años después, aquel R. Martín Villa ensalzado por Tarradellas otorgó a uno de los torturadores más notorios, A. González Pacheco, «Billy el Niño», la medalla al mérito policial con el subsiguiente aumento de la pensión en un 15%, situación mantenida hasta ahora y que el último ministro de Interior del PP, Juan Ignacio Zoido, se negó explícitamente a revocar.

*

F. Lassalle, en *Qué es una Constitución,* recalcaba la importancia de no desdeñar las fuerzas de poder real; y ahí reside también el núcleo del pensamiento de C. Schmitt, en el que lo fáctico prevalece sobre lo abstracto. A su vez, W. Benjamin somete a crítica la ideología que hace que cada uno se acomode a «las ilusiones ópticas de su punto de vista aislado» y espere la irrupción de un «futuro floreciente de la noche a la mañana». No hace falta insistir en la actualidad de estos pensamientos; pero debemos dar un paso más: la lectura que hizo Benjamin de Schmitt y la que hace Agamben de ambos ayuda a elucidar cuestiones de fondo como soberanía y excepcionalidad; y este es, se diga lo que diga, el marco en que se sitúa el artículo 155, cuya vaguedad parece hecha para que se adopten medidas *ad hoc* para cada caso.

Si Schmitt critica la homogeneidad que subyace en la idea liberal de Estado de Derecho para abrir paso a una figura carismática que crea la ley, ya S. Freud, desde la tradición racionalista-liberal, aludía a una relación originaria entre Derecho y violencia que se actualiza cada vez que aquel oscila hacia la venganza, es decir, hacia una conminación intimidatoria o una mimesis de la transgresión. A su vez, Benjamin constata que el monopolio de la violencia por el Estado es «discrecional», abatiéndose implacablemente sobre unos –como el reo de *La jurisprudencia* de G. Klimt– y laxamente sobre otros.

Estos últimos son los agentes y beneficiarios de un orden jurídico que no busca la justicia en el sentido de equidad *(Gerechtigkeit)*, sino la detección

y sumisión de un culpable. Mankiewicz lo expresó en *Un secreto de mujer* –aquí como guionista, el director era N. Ray– cuando a la pregunta de cómo saber si alguien dice la verdad o no, un policía responde: «Es muy simple; en el momento en que alguien es detenido, para mí, a partir de ese momento, es un mentiroso a menos que se confiese culpable.»

Ya los griegos identificaron el *nomos* (norma, ley, Derecho) con un poder conexo a la violencia; y una fuerza aprehensiva aparece en el lenguaje según el cual el Derecho romano conecta la culpa y la pena *(«cum nexum faciet mancipiumque, uti lingua nuncupassit, ita ius esto»)*. Agamben lo ha explicado en *Il fuoco e il racconto* –donde señala que *nuncupare* significa «tomar el nombre» y *mancipium*, «tomar en mano»–, y también en el ciclo *Homo Sacer* y en otras obras. El sistema jurídico occidental reposa en un elemento normativo y un elemento de *auctoritas* exterior al Derecho y enraizado en la tradición del *pater familiae,* una figura de poder anómico cuya expresión extrema era el emperador (luego, el rey, el canciller...) y que se vincula a una persona física, por lo que deviene un punto de indistinción entre lo privado y lo público, entre vida natural y vida reglada o cultural. Empero, en el Derecho romano «vida» no aparece como término jurídico sino como contrapartida del poder de dar muerte.

El modelo primitivo de soberanía, que Foucault también remite a la figura de la *patria potestas,* era ante todo un «derecho de vida y muerte» sobre los súbditos. Pero luego, a partir del siglo XVII y especialmente en el XIX, el desarrollo de los mecanismos de control del Estado orientó los cálculos y las formas de dominio hacia la vida biológica como objeto de cuidado y patrimonio de la nación. Foucault pasa, en sus últimos años, a centrarse en esos procedimientos efectivos de poder en su doble vertiente individualizadora-totalizadora, y abandona el análisis de la soberanía, a la que considera ante todo una representación justificativa. Sin embargo, Agamben, situándose en el mismo marco de la «biopolítica», prolonga la investigación foucaultiana sobre los encierros en ámbitos disciplinares y los dispositivos de normalización, y examina los lugares de reclusión en que no rige el orden jurídico, desde los «campos de concentraciones» de 1896 en Cuba (o los de los ingleses en la guerra con los bóers) hasta los actuales espacios de *attente* de inmigrantes y de internamiento de refugiados (como el de Bari en 1991) o de sospechosos de terrorismo (Guantánamo), si bien es en los *Lager* donde eclosiona la indeterminación entre Derecho y

facticidad, por cuanto en ellos se puede hacer todo con cuerpos reducidos a *nuda vita* sin que sea delito.

Así, Agamben relaciona la absorción de la vida por el poder con la figura benjaminiana de la *nuda vita (bloss Leben)*, figura en que se revela una hibridez de vida y muerte, de violencia y estructura estatal. Y niega que el Derecho obtenga de la vida su fundamento: así como no existe una lógica común entre lenguaje y mundo, no hay un vínculo necesario e interno entre la norma y la vida a la que se aplica. La relación entre ley y vida se plasma en la paradoja de la soberanía, consistente en el hecho de que la instancia soberana está a la vez dentro y fuera de la regularidad jurídica. Es en ese umbral de excepción donde la vida aparece como *nuda vita*: la ley se aplica desdoblándose en los planos de la facticidad y de la sublimación, en modo tal que incluye lo que está extramuros y excluye lo que prescribe y lo que promete al aplicarse.

Según esto, Agamben explica que Benjamin «presenta la relación entre poder constituyente y poder constituido como la existente entre la violencia que establece el derecho y la violencia que lo conserva», y que su referencia es la teoría política de Schmitt según la cual soberano es «aquel que decide sobre el estado de excepción». Posteriormente, en las *Tesis* que escribió al final de su vida, cuando el nazismo había convertido en permanente el estado de excepción, Benjamin se plantea cómo liberar al *politische Weltkind* (infante político del mundo) de los hilos en que lo han atrapado aquellos que «se asombran de que lo que vivimos sean aún posible en el siglo XX» –lo mismo que ahora se dice del XXI– y cuya fe en el mito del progreso ha sido paralizante. Frente a los estalinistas (capaces de asumir el pacto de la Unión Soviética con Alemania) y los socialdemócratas (imbuidos de «conformismo»), y sobre todo contra el fascismo, la figura del niño personifica una ruptura de las relaciones codificadas y una brecha de irrupción de «lo extraordinario», siendo esto un equivalente inverso a la excepción de que habla Schmitt.

Ambas ideas, la schmittiana y la benjaminiana, hallan su raíz en una misma crisis de civilización; una crisis que ha liquidado los modelos positivistas y ha hecho patente la crisis de legitimidad del Estado liberal. Pues, explica Schmitt, aunque digan que pretenden «aniquilar lo político» en su oscilación entre «la espiritualidad» y «los negocios», «los liberales han hecho política como las demás personas» y han introducido conceptos

como el de «Estado de Derecho», concepto que él ve como una forma de «Derecho privado» en la medida en que tiene por «centro» la propiedad privada, de modo que el lado espiritual toma la forma de «propaganda y manipulación» y el lado económico el de «control». Es en confrontación con este falso difuminado de la violencia como Schmitt identifica al soberano con aquel que puede suspender la validez de una legalidad. Y Benjamin retoma críticamente el planteamiento para afirmar que, si la excepción ha devenido la norma, son necesarias una teoría y una práctica políticas que afronten esa situación revocando las ficciones del Derecho y favoreciendo un salto a «una nueva época histórica».

*

No debe extrañar, así, que en Catalunya «soberanía» sea un término esgrimido con sentidos opuestos por los *indepes* y los que se erigen en salvadores de la Constitución. Ni tampoco que donde unos dicen «represión», otros digan «aplicación de la ley». Son dos caras de una misma realidad; una coimplicación sabida desde siempre por los trabajadores politizados.

¿Quién en este medio no ha oído que toda ley incluye su «trampa»? Recordemos las caricaturas de Daumier sobre jueces, abogados... O lo que dijo Kafka de los juristas: él, que lo era, explicó a G. Janouch que un funcionario puede matar en la medida en que solo ve en quien comparece un número de archivo; es parte de un engranaje ciego y unidireccional, es decir: no ve, pero no en el sentido en que se representa ciega a la Justicia (cuya imagen, significativamente, se desvanece en *El proceso*: lo que K toma por una alegoría de la Justicia en realidad era una figura de cacería). En Kafka los organismos judiciales son mecanismos reificados, y todo cuanto entra en su órbita se hace inalterable como ellos; pero ellos pueden oscilar hacia aquí o allá hasta ocupar cualquier espacio.

Hay una línea continua entre la «crítica de la violencia» benjaminiana y la percepción kafkiana de aparatos en que se une lo turbio y lo osificado, siendo justamente esta mezcla de inalterabilidad y arbitrariedad el nexo central. Benjamin desvela la violencia como poder instituido con una mirada como la del niño o como la del ángel que dibujó P. Klee y que él cita en la novena tesis de filosofía de la historia. Una mirada que se vuelve hacia

un punto de arranque que pervive como tensión frente a la ruina acumulada en la cadena de los días. El mismo Klee lo sugería afirmando la «forma en acción» y la «formación» frente a lo dado, la temporalidad frente a la solemnidad de lo eterno.

«El hombre es un ser de potencia», sentencia Agamben en *Homo Sacer III*. «Es el ser que se falta a sí mismo y consiste en este faltarse y en la errancia que con ello se abre.» Aquí «potencia» tiene el sentido que en el primer capítulo hemos introducido en relación con el hombre como ser de imágenes. O sea: lo que hace que en él sea indisociable lo posible y lo real, lo impropio y lo propio, la ausencia inicial de lenguaje *(infans)* y el desarrollo de su potencialidad lingüística.

Esta es una condición productora de universos de sentido. A partir de una relectura personal de Benjamin, Heidegger y J. von Uexküll –con el que tuvieron relación los dos anteriores–, Agamben muestra en *Infancia e historia* y en *L'aperto. L'uomo e l'animale* cómo es distintivamente humano incorporar cesuras que pasan a ser fronteras móviles, cesuras como la que distingue la vida que se cualifica social y políticamente de la vida vegetativa y la vida animal; y así esta última –solo programada biológicamente– no deja de estar en una «antropogénesis» que se hace específica como apertura, o sea, en un desarrollo cultural y no como destino genéticamente fijado.

Tal especificidad se manifiesta en la infancia como una vida que se individualiza viviendo, atendiendo no solo a marcas de estimulación o a «desinhibidores» predeterminados biológicamente, sino creando nexos de sentido constitutivos de una forma de vida. El niño indaga diferencias y tantea límites introduciéndose en un universo de sentido que empieza a ser suyo pero no como posesión. Experimenta en lo que piensa la potencia de pensar y así, mediante la articulación y la disyunción, se adentra en un universo del decir que integra también lo no dicho. Por estar formando mundos, no se aferra a una identidad sino que vive haciéndose receptivo a lo posible: como se dice en «Por una filosofía de la infancia», *«vive* su propia posibilidad».

Agamben tematiza la doble vertiente de la vida según los griegos: *zoé* y *bios*, la vida común a todo lo vivo y la vida que se hace humana cualificándose; y a esto último remite la cursiva de «vive» en la frase anterior. Lo que se indica es que no es una *vita* difusa en cuanto separada de

su forma. Y justo ahí radica la diferencia con la falsa articulación entre vida y *nomos* que aparece como *vita nuda* en la soberanía.

*

Agamben nos recuerda que, en Aristóteles, la vida vegetativa se separa de los otros atributos del alma, quedando ella fuera de la *polis*; asimismo constata que, en la teología posterior, la vida eterna remite al ámbito de la vida natural y doméstica, o sea, al de *zoé* y *oikos* (casa), no al de *bios*. Ocupándose de esto, resigue en *El reino y la gloria* la evolución de términos como *oikonomia* (del que surge «economía» y que remite a la «administración de la casa») o *oikonomein* (gobernar, ordenar las cosas de la casa). Y explica que, «en el ocaso de la cultura clásica, cuando la unidad del cosmos antiguo se fractura, y la ontología y la praxis –ser y obrar– parecen bifurcar irrevocablemente sus destinos», la teología responde a aquella fractura mediante una doctrina que aúna la providencia de un Dios uno y trino con una máquina gubernamental que se dobla en «un saber no epistémico» y «una praxis anárquica».

De este modo, por el lado de la gestión la teología cristiana enlaza con las técnicas de *gouvernementalité* del racionalismo investigadas por Foucault desde 1978, pero, mientras que este ve en la genealogía de esas múltiples funciones y relaciones de poder un desplazamiento que deja en segundo término «el principio general de la ley» y los mitos de legitimidad y soberanía, Agamben ahonda en el sentido de antiguas fuentes para iluminar aspectos de la realidad actual y «afrontar la cuestión (...) de la estructura de la estatalidad en el momento en que su deslegitimación hace evidente lo que estaba oculto» en aquellos mitos.

Así, el elemento de *auctoritas* del Estado conecta con el lado anómico del *oikonomein,* como se hace patente en la idea del *Führung* (caudillaje) de Schmitt. Y como es también notorio –hoy, por el ceremonial y el espectáculo mediático–, la arbitrariedad de la *auctoritas* se reviste de gloria y liturgia. Por esta vía, la indagación agambeana entronca con el examen (en las entregas de *Homo Sacer)* de cómo vida y muerte se desdibujan cuando aquella se aísla de su puesta en forma. Y esto halla su epítome en la borradura de lo particularizado de los *Lager*. Así lo han descrito todos los testimonios: J. Cayrol alude a la desfiguración por un SS de un preso ya

muerto; Antelme habla de la imposibilidad de reconocer a K., cuya cara es ya una sombra y sus ojos no responden a la mirada; la idea de desnominación recorre de arriba abajo el film *Shoah*, de C. Lanzmann –en el cual, sin embargo, no aparece el extremo más renuente a la posibilidad de testimonio: la figura de «los musulmanes».

Hasta 1987 no apareció el primer estudio sobre estos presos «en la frontera entre la vida y la muerte», según reza el título del trabajo, que contiene ochenta y nueve testimonios de personas a las que se puso «en el grupo de los musulmanes», llamados así por una postura acurrucada y apática en la que aparecían como presencia sin rostro, vida vegetativa sin reacción a los estímulos, cuerpo cadavérico y desnudo de toda cualidad. Pero Agamben también muestra otros ejemplos de esa «zona de sombra»: el *Programm* eugenésico de Hitler tendente a eliminar «la vida indigna de ser vivida», los deportados o condenados convertidos en materia de experimentación hasta el límite de la muerte (en la Alemania nazi o en Estados Unidos en los años veinte), las técnicas reanimadoras de la vida vegetativa que prolongan esa vida separándola de las funciones vitales...

Si en todos estos casos la vida está más acá del principio de individuación –una vida sin hombre–, lo opuesto a esta «tierra de nadie» es la «forma de vida» que aún no es de nadie pero ya es singular en un niño. Una manera de ser abierta en cuanto se genera viviendo: en la infancia no se puede separar la vida fisiológica de la forma que ella toma. Al percibir esto o aquello, el niño lo integra en un tejido significante, y en ese fluir y sumergirse se individualiza jugando, articulando una modalidad de relación con las cosas que no es la de su uso codificado, e interactuando con personas que reconoce y en las que encuentra respuesta a sus gestos, su voz o su mirada. Esta es una vida ya no amorfa ni reducida a sus funciones, pero que no se fija en los atributos de una identidad cumplida. El niño asume roles y en su puesta en escena aprende a vivir; así empieza a haber una historia trenzada como una relación con uno mismo, con la particularidad de que en ella la mismidad no se ha solidificado.

*

Si el sujeto clásico arraiga en una sustancia inmutable («es él mismo por toda la eternidad», decía Schiller), la nueva atención a los estados

fluctuantes que aparece con narradoras como V. Woolf, I. Bachmann, I. Murdoch o M. Duras introduce subjetividades flotantes, con márgenes abiertos y que se proyectan unas sobre otras. Hay un desplazamiento del ser metafísico a un devenir lingüístico, a la vez particular y plural. Y en esa línea H. Arendt sugiere, de un lado, que «cuando estoy conmigo mismo (= pensar) soy dos y no uno», pues «la pluralidad penetra en la soledad»; y de otro, que es en la relación con otros como se forma la vida subjetiva, pues «nadie puede "ser"» –obsérvese que pone esta última palabra entre comillas–, sin que haya «alguien que le mire» y se le ofrezca como interlocutor para un diálogo o un relato.

Igualmente, R. Antelme ha testimoniado que cada uno conforma su historia a partir de la necesidad de ser reconocido, y que era justamente esta «cualidad humana» lo que se tendía a erradicar en los *Lager* nazis, donde la vida biológica reinaba más acá del *principium individuationis* y de todo valor de orden relacional; pero Antelme ha explicado también que, junto con la negación de la unidad de la especie y el triunfo de una vida desnudada de lo humano, había también, como reverso, la afirmación «casi biológica de la pertenencia a la especie humana». Sin que se identificaran los planos de verdugos y víctimas, estas sabían que aquellos eran hombres como ellos –ni superhombres, ni no humanos– y que ellos, los presos, no habían dejado de serlo.

Recogiendo esa idea, Agamben explica que nos hacemos humanos más por vínculos de reconocimiento que por cumplimiento de una identidad dada, y que aquello implica una correlación de devenir y forma que es la antítesis del poder político como lo conocemos, o sea, fundado en la separación de la *zoé* respecto a la cualificación del *bios*, en el aislamiento de *nuda vita* respecto al contexto de las formas de vida. Que la vida biológica aparezca como elemento a proteger (a cambio de la obediencia, como en la *domesticitas)* y que la decisión sobre este sea el fulcro de la soberanía es algo que pone en «contigüidad» la «democracia de masa» y el Estado caudillista. En el fascismo la *auctoritas* del jefe emana de la persona física y este elemento anómico es integrado en la norma por el aparato jurídico que lo legitima (como lo hicieron respecto a Hitler C. Schmitt y tantos otros jueces, razón por la que Syberberg, en *Hitler. Un film de Alemania,* los lanza al círculo dantesco de la mierda). En la democracia del espectáculo y la biopolítica, la *vita nuda* se inscribe en la ciudad aunándose

al Derecho mediante otras ficciones, y resulta de ello una amalgama por la que la vida carece de forma y la ley se impone como una forma ajena a la condición del significar –en la medida en que esta es una dialéctica entre lo constante y el flujo de lo transformable.

En este extremo están los espacios de excepcionalidad en cuanto laboratorios –como mostró H. Arendt– «para la experimentación del dominio total»; y frente a ello está la política como cualificación de la vida mediante particiones en las que lo decisivo es justamente la cesura, la capacidad de disyunción del *logos* sobre el cuerpo de la *physis*. Lo viviente y lo legal están en tensión –los conocemos conjugándose–, pero cuando ambas cosas se hacen indiscernibles por la simbiosis del soberano y el jurista, todo pasa a ser posible. La legalidad es tanto más invasiva cuanto menos se quiebra la falsa unión de vida y Derecho; y así es como en los campos de concentración, por la inexistencia del límite de lo íntimo o privado, se superponen dos indiferenciaciones: lo vivo preindividualizado y lo reglado como ejecución burocrática de órdenes. Ante lo cual hay que romper el engarce ficticio de dualidades como anomia y ley o multitud y pueblo, comprender esos elementos desgajándolos de la fórmula binaria, y oponer a esta pobreza otra unión en la praxis, la de la forma y la materia por la que se hace posible la experiencia. Como se dice al final de *Homo Sacer II*, se trata de «mostrar el Derecho en su no relación con la vida y la vida en su no relación con el Derecho», abriendo entre ambas cosas un espacio para la política y sustrayendo esta al eclipse determinado por su subordinación a lo jurídico y a lo económico-gubernamental.

Pero esto nos sitúa en el punto en que la política entronca con la ética. El enfoque atento a los umbrales y a la esfera en que el lenguaje es medio sin fin, hace presente una relación *bios-zoé* en la que esas dos cosas ni coinciden ni están aisladas entre sí. En Aristóteles el alma las mantenía conexas y ahora este es un contacto con uno mismo como constitución de una «forma-de-vida»; pero son los otros los que reconocen esa forma en desarrollo y en interacción contextual, de modo que, según había dicho Foucault, «el sí mismo con el que se tiene relación no es sino la relación misma». El enlace entre forma singularizada y tiempo común da como resultado un devenir «persona» como máscara pero también como sujeto ético, o sea, construido en el intersticio entre su espacio íntimo y sus roles o los códigos de reconocimiento.

Desde este punto de vista, Agamben repiensa la *dynamis* aristotélica como una potencia que incluye una impotencia *(adynamis)* o *potenza di non,* y que, por esa posibilidad de suspensión o de retiro en sí, no está del todo sometida a la retroacción del acto en que debe cumplirse. Esa retroacción dimana de que el acto es la finalidad de la potencia: como meta o *telos* la supone y anticipa; pero ahora la potencia va más allá del traslado al acto. Según vemos en *Homo Sacer, IV-2,* Aristóteles pasó de la correlación *dynamis-chresis* (potencia y ser-en-uso) a la oposición *dynamis-energeia* (potencia y ser-en-obra), lo que hizo que el acto *–energeia–* se identificara con un poder ontológico superior; sin embargo, Agamben vuelve a la primera correlación y atiende a casos (los verbos modales) en que el sujeto es interno al proceso en que se percibe: él es el lugar del acontecer que le afecta, así como quien contempla el paisaje es también el lugar del paisaje: «el mundo se ha vuelto inapropiable» pero puede haber experiencia, pensamiento, mientras que en la transitividad del acto o en la *operosità* del rendimiento (por ejemplo, en el tráfago del turismo) queda poco lugar para ese «pensarse».

*

«Pensamiento» en el sentido en que aquí aparece es una noción que también procede de Aristóteles (y que tiene que ver con la de «usar de sí», siendo *chrestai* el verbo): «El pensamiento es el ser cuya naturaleza es ser en potencia, (...) cuando el pensamiento ha convertido en acto cada uno de los inteligibles (...) queda también entonces de algún modo en potencia y puede, así, pensarse a sí mismo.» Agamben cita este pasaje de *De anima* después de explicar que «pensar no significa simplemente percibir esta cosa o aquella» y remitirse a ella, «sino percibir a la vez la propia receptividad, experimentar en cada cosa que se piensa una pura potencia de pensar». Y con ello sitúa en el pensar un margen abierto de libertad en cuanto «campo de tensión» entre hacer y no hacer. El quedar latente, el resistirse a la ejecución o el ir más allá de la operación –o sea, la *inoperosità*desactiva lo que en ello había de función prescrita, y libera potencialidades que abren la puerta a un uso diferente. He aquí la dimensión ética y política de optar no por la primacía del acto, sino por la potencia que no se extingue en este aun siendo indisociable de él. Y en este punto el estado de suspensión encarnado

en el hombre sin particularidades coincide con la idea benjaminiana de la comunicabilidad más allá de los contenidos que se comunican.

Es la idea de la antropogénesis como un proceso en curso y no un suceso acabado. Proceso, por otra parte, «ligado a la lengua». El hombre deviene hombre hablando, entrando y saliendo de lo humano merced a una potencia que tiene su epítome en la poesía *(«potenza che non precede l'opera, ma l'accompagna e fa vivere e apre in possibilità»*, leemos en *Il fuoco e il racconto).* Pero si el poema expone la potencia de la lengua abriéndola a nuevos uso y nexos, lo relacional inherente al lenguaje es también índice de la insuficiencia del individuo. «La gran poesía no dice solo lo que dice.» Dice también lo que no dice, y ello en virtud de la misma distancia por la que dice que lo está diciendo. La imaginación y la palabra requieren un espacio vacante para pensarse.

Pero ese es, además, un espacio de acción; como explican el Comité Invisible y G. Didi-Huberman, no hay praxis revolucionaria sin un lenguaje que exprese *«le possible qui le fissure»;* pero el lenguaje se teje en el devenir social. No hay *œuvre* sin *desœuvrement*, pero este *impouvoir* es fecundo haciéndose obra. Praxis y *poiesis* se reclaman mutuamente; y aquí halla su lugar la crítica didi-hubermaniana a lo que en Agamben podría ser una unilateralidad subestimadora de la praxis, ante lo cual Didi-Huberman recuerda la exigencia benjaminiana de «organizar el pesimismo» (idea que quizá podría aplicarse también a su propio discurso en esos momentos en que oscila hacia uno de los dos polos –el ácrata– de la perspectiva de Benjamin, quien tiende a conjugar una vertiente de libertad anarquista y otra de disciplina comunista).

En todo caso, nunca como ahora conviene hacer ver que el activismo se acompaña a menudo de pereza (como lo muestra J. Conrad) y que la agitación es vana si descuida la tensión del pensamiento. En la escritura hay siempre una potencia que desbroza y una impotencia que se extiende sobre campos no cultivados o que pueden ararse en otra dirección. Por eso, como dijo Musil, escribir es un estado: una experimentación del límite y la diferencia. En el mismo sentido Blanchot habló de una conciencia desprendida del peso del yo; a lo que Levinas, en un texto referido a Blanchot, añadía que escribir es «intentar romper lo definitivo de la eternidad», devolver el lenguaje al espacio en que se separa de las cosas, ponerlo al servicio de un «orden anónimo» en el que no hay centro, ni

interioridad ni poder sobre un tú o sobre el objeto. A su vez, H. Meschonnic identifica el valor expresivo con «un desborde» de lo fijado como conciencia sujeta a una «intención», desborde en el que vuelve a hacerse presente el sujeto como «historicidad».

Muchas voces han confluido en el diapasón de lo relacional frente a lo sustancial; pero tampoco es que haya infinitas máscaras a elegir según el propio gusto, como sostiene la vulgata posmoderna: se trata, justamente, de repensar la identidad entre este polo vaporoso y el del fundamentalismo que la ve como algo dado y fijado.

La identidad como referencia segura ha caído en un descrédito definitivo. De ahí que ideas como la de *natura naturans* (no hecha: *naturata*, sino haciéndose) o la del devenir heracliteo (creador en cuanto guerra de contrarios y destructor por ser flujo irreversible) enlacen con la crítica moderna al *episteme* racionalista, basado en la aprehensión del objeto según leyes que el sujeto reconoce en sí. Kant es la sombra cuya autoridad sigue manifestándose *a contrario,* por cuanto, a la vez que delimita ámbitos heterogéneos, parte de un concepto ideal del hombre y la historia que tiene efectos de sutura: el destino del animal que se eleva a lo suprasensible se inscribe en un orden infinito con el que le conecta la ley moral, así como el progreso se basa en el acuerdo de las facultades de conocer y de pensar con su objeto y con el marco instituido de la acción, igualmente regida por «principios puros y universales». De un modo u otro, los autores que socavan la armonía clásica o newtoniana se confrontan con aspectos de este idealismo kantiano. Y el alcance de la remoción se mide en cómo la finitud, el azar y la transitoriedad se embeben de valor vital. En el fondo late un reclamo de libertad realmente secularizada, lo que lleva a considerar que su raíz no es una ley inscrita en el hombre y que lleva a cumplimiento su dignidad en cuanto ser racional, sino una doble condición de ignorancia y de potencia: que se abra una posibilidad de intervención y que no sepamos en qué dará esa posibilidad.

*

Confluyen ahí numerosos lineamientos del siglo XX: la herencia de Nietzsche activada en Viena –de Musil al pensamiento complejo– y después en el París de los años sesenta y setenta; las reviviscencias del

romanticismo de Jena en Benjamin y la relación de este con la vanguardia berlinesa y surrealista; la identificación del sustancialismo con el *ethos* burgués por parte de Barthes o Blanchot, coincidiendo este último con Bataille en la impugnación de la linealidad intencional, y también con la idea durasiana de una revuelta permanente; la inmanencia de Deleuze y Guattari, a la que este añadirá una relación «polifónica con los universos de valores» en la que el sentido del límite se une a una perspectiva revolucionaria ajena a «las hipotecas jacobinas, socialdemócratas y estalinistas»... (Y, ya que hablamos de Guattari, podemos recordar algo que contó el hijo de Francesc Tosquelles cuando se presentó en Barcelona un documental sobre este renovador de la clínica psiquiátrica con el que colaboró Guattari: Tosquelles consideraba altamente reveladora la diferencia de nominación entre el POUM, partido en el que militaba y en el que *Unificació Marxista* apunta a algo no ultimado, y el PSUC, en el que *Unificat* remite a algo ya hecho: *«el* partido»; una idea en consonancia con su consideración de que la vida humana no es algo adquirido por nacimiento.)

Hay una correlación entre la afirmación del sentido como desarrollo temporal que abre horizontes, como apertura de posibilidades, y la presencia de figuras que desclasifican o desligan los atributos reificados y socavan las categorías dadas. Por ambas vertientes lo que se construye y deconstruye es devuelto a la interinidad de una antropogénesis que se produce incesantemente, no de una vez. Y hacia ahí apunta la reflexión sobre la *dynamis* como potencia que no se agota en el tránsito al acto. Que al hacer le acompañe el *non esercizio* repercute en el hacer convirtiéndolo en un proceso permanente, así como, a la inversa, que la potencia siga haciéndose más allá de la obra, remite a la impotencia que se manifiesta en la obra y por la que esta no se consume ni consuma; y en todo ello se patentiza una inversión de hábitos y de criterios de valor.

A este punto afluye la doble referencia a Baudelaire de autores tan distintos como Foucault y Meschonnic. Si entre este último y Agamben hay el nexo común de Benjamin, en Agamben y Foucault subyace un heideggerianismo al que son extraños el pensamiento mitteleuropeo (Musil) y la tradición de la judeidad (presente en Meschonnic) y del que se han apartado explícitamente Levinas y Blanchot. Dos pensadores beligerantes con la clausura de una identidad atributiva. El otro y la palabra coinciden en

venir de afuera, y esto es lo decisivo: la llamada de un afuera como movimiento de desapropiación, la atención a ese otro sin propiedades que ambos denominan *autrui*; en relación con lo cual, los dos oponen una ética del *face-à-face* a la ontología en cuanto tradición de dominio –una tradición que puede incluir el contacto con lo extraño pero que tiende a anteponerle el valor de lo propio, aunque eso esté en tensión con lo impropio o lo que aún no ha llegado a ser.

Empero, en todos estos autores la tematización de la modernidad incluye una reconsideración del sujeto; así, Foucault, al examinar esta cuestión, corrobora que la modernidad comporta «un modo de relación que hay que establecer respecto de uno mismo», lo que muestra una diversidad de acento respecto a la pregnancia que toma la otredad en Blanchot o Levinas; en relación con ello, B.-C. Han critica a Foucault que dé prevalencia a la relación consigo mismo y al poder –incluso en el erotismo– antes que a la relación con el otro irreductible al dominio o la asimilación denotados con el término *pouvoir;* sin embargo, Foucault coincide con Blanchot en apuntar a una ética que responde a los efectos de poder que actúan en el lenguaje y cristalizan en el individuo; asimismo, gusta de mostrar el *«ennui d'être toujours moi»,* presentando como lo «más singular» en él los modos por los que deja de ser lo que es*,* y reformula la pregunta «¿qué es el hombre?» convirtiéndola en «¿qué puede devenir el hombre?».

A su vez, Meschonnic concibe la modernidad como la actividad que se despliega en la obra y así anima un sujeto del valor que no es el de la universalidad ni el de la abstracción jurídica, antes bien se corresponde con lo moderno como actividad que siempre incluye una función crítica y en la que se muestra «el aspecto incumplido de las obras»; pues, como dice uno de sus poemas, «no dejamos nunca de nacer». Según eso, Meschonnic ridiculiza la idea de lo posmoderno como «una declaración de identidad» confrontada con lo moderno como un referente fijo en el tiempo; y vindica lo que llama «modernidad Baudelaire» –si bien también la encarna en Mallarmé o en el Benjamin de la alegoría como errancia–, tomando como ejemplo textos baudelairianos en que confluyen la acción artística, la especificidad de la obra y «el punto de vista moral».

En el caso de Foucault, hay que subrayar que la reflexión sobre Baudelaire le sirve para plantearse en primera persona el problema de la relación entre verdad, experiencia y transformación; y así, el pensador

identificado con la negación posmoderna del sujeto acoge la tarea de «tomarse a sí mismo como objeto de elaboración compleja», tras haber examinado cómo la modernidad da el paso hacia «un nuevo sujeto» que no renuncia a hacerse. El siguiente paso es el que va del sustantivo *sujet* al genitivo «de subjetivación», genitivo asociado al concepto «procesos», de lo que se infiere, como explica Blanchot, que lo que desaparece no es el sujeto sino «su unidad». Lo que tenemos, en lugar de una sustancia, son múltiples desarrollos imbricados con relaciones de saber y de poder, de goce y de cuidado...

*

Esta pluralidad de prácticas no remite a un fundamento natural sino que deviene el plano de existencia del sujeto como individuo social, como actor político enfrentado a la siguiente disyuntiva: o bien ceder a la inercia, impregnarse de los efectos que llegan a él desde los dispositivos de poder, o bien responder a estos en un trabajo *autopoiético* que los detecte y neutralice. Ese *«lavoro su di sé»* es un proceso a través del cual el sujeto, nos dice Agamben, se constituye como sujeto ético; pues ética no es la experiencia en la que el sujeto está «detrás, encima o debajo de su propia vida», no es un núcleo atemporal ni un sustrato fundador; es el proceso en que «el sujeto se constituye y transforma (...) viviendo su vida», tomándose él mismo como tarea, conduciendo sus acciones en un marco de nexos en los que su vida se configura y se hace hipotética, libre por saberse imprevisible y provisional.

El ámbito de la ética, incluso cuando linda con lo político, es siempre el espacio íntimo, pero esto no significa que su realidad sea la de la interioridad o los contenidos psicológicos; parte de esa realidad es una delimitación de lo privado, pero también hay una dimensión de la responsabilidad que mira al espacio público. El sentimiento de vergüenza, por ejemplo, hace patente, según constata el propio Levinas, hasta qué punto uno está «clavado a sí mismo». Nos miramos y nos vemos enrojecer; y ahí no solo hay una reacción sino un estado íntimo; pero hay también desdoblamiento: me pongo en los ojos del que me mira; el viaje es hacia fuera y hacia dentro, de salida y de retorno. Esta experiencia muestra distancias de orden distinto respecto a los otros y respecto a mi desnudez.

Lo que el sí mismo tiene de inasumible, según Agamben, se constituye y se impone como presencia, y así se aprecia hasta qué punto el cuerpo y el lenguaje me son ajenos, pero también hasta qué punto estoy encadenado a ellos. Que nos repugne ceder a una intimidad con el opresor muestra un espacio inapropiable en el que nos vemos moralmente reflejados. Y también ahí se ve que el carácter dinámico del sujeto ético no tiene como corolario el que todo se olvide y todo esté permitido. Saber que el yo es una ficción variable –explica Musil– no implica negar que, «si hubiera hecho algo de lo que me sintiera avergonzado», habría algo como un sentirse «responsable»: la vergüenza persiste porque no puedo huir de mi espejo imaginario ni abandonar mi relación con el afuera. El extravío por haber estado expuesto y haber sentido vergüenza es el reverso de la posibilidad de encontrarme en el reconocimiento de los otros.

En esta coimplicación de fuero interno y exterioridad se solapan subjetivación y desubjetivación. Se ve muy claro cuando a Antelme le embarga –al volver de la deportación en 1945, ni vivo ni muerto– la necesidad de «decir todo», de arrojar un habla más acá de toda elección, de volcar en Marguerite (Duras) y Dionys (Mascolo) palabras «apenas formadas», como «de recién nacido».

También se ve cuando Primo Levi se esfuerza en repetir la palabra que articulaba un niño sin nombre nacido en el campo de concentración, una palabra desconocida por todos y que él transcribe tras la muerte del niño, diciendo que el *infans* «testimonia por medio de estas palabras mías»; ante lo cual Agamben comenta que ese es un testimonio de lo intestimoniable: el encuentro de dos testimonios irreductibles, uno que no es *infans* y otro que no tiene una lengua. Y lo mismo ocurre cuando se testimonia la presencia de quien no ve ni es visto por estar en el fondo del fondo, el musulmán, encarnación de lo que dice el título del libro de Levi: *Si esto es un hombre* (y que no es una pregunta sino una llamada a pensar este límite). En relación con ello, Agamben pregunta: «¿Quién es el sujeto del testimonio?» ¿El que puede hablar y por ello siente vergüenza, o quien es hombre y no hombre y hace hablar sin tener habla? En todo caso aparece un campo recorrido por fuerzas que configuran y disgregan, corrientes humanas y no humanas, espacios de lenguaje y cesuras en las que se expresa la imposibilidad de decir.

Pero no hace falta acudir a la realidad de los *Lager* para que se haga

presente esa frontera movediza. En uno de sus lados la describió ya Conrad –en quien encontramos incluso una premonición del musulmán: «formas moribundas», «sombras negras», «acurrucadas, postradas (...), retiradas a ese rincón...»–. En el opuesto, la *passion d'écrire* (Blanchot) –o sea, cuando la escritura deviene gesto, ritmo, pulsión– hace patente que el estado de conciencia, siendo como es ejercicio y potencia del decir, está indisociablemente conexo a secuencias no conscientes y a flujos que incluyen el silencio. Lo vio ya Baudelaire cuando dijo que «en arte (...) la parte que pertenece a la voluntad del hombre es mucho menor de lo que se cree»; y lo explica Blanchot refiriéndose al verso baudelairiano *«tout est abîme»* e identificando este abismo con «el fondo de la lengua». También Agamben se acerca a ese fondo que se hace forma en *Idea de la prosa,* donde recuerda que la belleza física –deseable– se nos parece como silencio y no como algo a decir, pero esa es una experiencia en la que entramos por ser seres de lenguaje: el contacto es la palabra, que ahí muestra su límite; lo cual enlaza con otro pasaje en que nos dice que ese límite es materia y que los antiguos se referían a él llamándolo «selva».

Con la misma metáfora *(forêt)* M. Duras alude a aquello que *«rend sauvage l'écriture»* y presenta esta como un «aprendizaje del vacío», una *sollicitation* que traspasa la conciencia fijada para alcanzar una línea de sombra, un *limes* entre sentido y no sentido. Resulta difícil calibrar la consonancia entre esos dos usos de «bosque» o «selva», y no solo por la distancia temporal entre uno y otro, sino sobre todo porque ambos tienen un carácter de límite respecto a lo categorizado. Duras lo deja claro al relacionarlo con un grito antiguo, con el deseo impronunciado, con la intimidad de los lazos incondicionales y con una soledad como la del «primer día» –pero no hallada: «se hace»–. Es un sumergirse en lo impersonal y pasional, una *mise en abîme* en que hay historia y prehistoria a la vez.

*

Aquí interactúan dos planos no coincidentes, el de la conciencia y el de la vida fisiológica. No hay acuerdo entre la «historia interior» y la historia inmemorial que se actualiza en un reflejo de supervivencia o en un cuerpo que, como decía Nietzsche, «hace yo» sin decirlo; y sin embargo esa ha

sido la gran ilusión del sujeto moderno, en cuya constitución se aspiraba a la síntesis de la conciencia con un cosmos divinizado (Descartes, Newton) o a la unión del yo individual y la naturaleza indiferenciada (Rousseau, Sade). Agamben ha hablado de ello en *Infancia e historia*, así como, en otro momento, partiendo de los estudios lingüísticos de É. Benveniste, constata que el hombre vive la temporalidad diciendo «yo, ahora»; ocurre, empero, que, en esa imputación de las vivencias a un centro enunciador, hay un desfase respecto a la instantaneidad de las mismas. La subjetivación mira a un «pasado sin fondo» por no tener otro desarrollo que en el lenguaje; pero, por lo mismo, es posible la reversibilidad o el entrelazamiento de los dos lados, el de hacerse y el del «perderse como sujeto». Si en su lado animal el acto se manifiesta siempre en el ahora, en el lado de la norma y el habla no es posible estar en el instante «como el agua en el agua»; sin embargo, en la condición de hablante está el silencio del *infans*, así como en la visión hay un punto ciego: esta contigüidad-exterioridad crea el campo de lo humano, en el que la disposición al lenguaje de quien aún no lo tiene se conjuga con la imposibilidad de acceder al mismo si no se ha adquirido en la niñez. Y es en esa tensión donde se abre el espacio de una posible ética del lenguaje.

Que ética y estética confluyan, empero, no significa que haya homogeneidad o fusión. El latido de lo viviente puede ser el clic por el que se dispara un juicio, pero su pretendida correspondencia con la conciencia del yo o su integración en la malla de lo intencional es siempre espuria. Hubo un tiempo en que se veía el vínculo de la intención como una base de conocimiento y una garantía de verdad; pero esta y otras ecuaciones –como la de «causa» histórica– se nos aparecen hoy como aporías dimanantes del ideal de la simplicidad. Lo que subyace en todas esas relaciones lineales (siendo la base de su fuerza) es la confortabilidad de la posesión, y en eso se revelan congeniales con la idea de patrimonio. La seguridad con que el historicista dice «lo tengo» es afín al modelo de la herencia patrilineal. Un modelo acorde con una cultura que tiende a sofocar lo sensible mientras tolera lo amorfo –y es esa doble pobreza la que induce a proyectar atributos divinos sobre lo propio o lo egótico.

Ante eso, Blanchot coincidió con Deleuze en señalar el carácter «ateo» del arte moderno. Hace mucho que el artista ha dejado de ser un demiurgo que sabe y dicta lo que será la obra. La inversión por la que el sujeto se ve como inmanente al devenir se ha extendido a su relación con el objeto de

creación. Que es también él mismo, por cuanto lo que hace contribuye a configurarle.

En el arte se ha quebrado el mito idealista de la *intentio* antes de que la ciencia supiera que la decisión del cuerpo antecede a la del juicio mental. Ya Nietzsche cuestionaba la omnipotencia del genio en un sentido que reafluye en Duchamp y su ironía respecto al genio como *impossibilité de faire*. Un paradigma de este desarrollo es la andadura que conduce a *El gran vidrio* y las notas adyacentes (un «campo» de posibilidades que desrealiza lo dado y realiza un espacio de apariencia y de ficción). Y otro ejemplo que es como el envés de este, pero afín a su direccionalidad antiidealista, es la experiencia que lleva al sujeto fuera de sí y al límite «de su propia imposibilidad» en la escritura de Blanchot y Bataille.

Foucault remarca en estos términos la importancia de esos dos autores; y ese modo de valorar la ruptura con todo acomodamiento es una elección constructiva en sentido ético. La obra que nos acompaña participa de nuestra praxis subjetivadora, contribuye a un hacerse que es un tomar opciones, en consonancia con los pasos motivados de Musil y con la idea nietzscheana de producir un mundo que nos produce. A su vez, Agamben desarrolla la noción foucaultiana del cuidado de sí para devenir otro, noción que opone a la idea de identidad natural la de un sí mismo que no es sino un umbral donde se cruzan operaciones de subjetivación y desubjetivación.

La desacralización del sujeto implícita en estas ideas muestra su reverso en la crisis de la obra como totalidad acabada. Y así, en *Il fuoco e il racconto*, Agamben presenta «una transformación decisiva en el modo de concebir la identidad de la obra», según la cual la *compiutezza* deja su lugar a un carácter procesual con cesuras, sea por azares que interrumpen el devenir-obra y que hacen que no exista una versión definitiva, sea porque el *discontinuum* está ya en la escritura o la forma en cuanto estas incluyen el silencio o el blanco de la materia –así en Cézanne, Mallarmé, Klee, Giacometti...–. La presencia de lo liminar en la práctica artística es expresión de la caída del esencialismo y del bascular de la conciencia hacia un no saber (la dialéctica *œuvredesœuvrement* de Blanchot u *opera-inoperosità* de Agamben).

La remoción se profundiza siempre en apertura a lo contingente. Así en *El gran vidrio* –una «obra definitivamente inacabada» en la que el resultado no tiene más valor que la elaboración, incluyendo en ella su rotura–. Y esa

primacía del devenir comporta la inducción a pensar un sujeto plural. También lo dice Foucault cuando alguien le plantea que él había «impedido siempre que se hablara de sujeto en general». «No lo he impedido», responde, admitiendo que quizá había empleado «formulaciones que eran inadecuadas» (en sus años finales Foucault se aparta de los «métodos ligeramente retóricos» de *Las palabras y las cosas)*; a lo que agrega que el sujeto se constituye como «una forma (...) no siempre idéntica» a través de «prácticas que pueden ser juegos de verdad» u otros. Y la misma perspectiva aparece en Paul Valéry cuando el poeta, apostillando un comentario académico sobre *Le cimetière marin*, se sitúa entre los «hombres deseosos de inquietud» que cultivan «la duda, el escrúpulo...», por lo que sus obras, reexaminadas sin cesar, toman «la importancia secreta de una empresa de reforma» de ellos mismos.

Según esto, Valéry habla de una «elaboración de mí mismo», y en otro momento dice: «Hacer es hacerse.» Al final de su vida, empero, anota: «he aquí tu obra, me dijo una voz. Y he visto todo lo que no he hecho. Y he sabido que yo no era el que ha hecho lo que ha hecho, y que era el que no ha hecho lo que no ha hecho». Una condición de extranjería se cierne sobre el autor y la obra; de ahí el extrañamiento que siente Valéry al oír la exposición *ex cathedra* sobre *Le cimetière marin:* esta no es «una cosa acabada» sino «abandonada», dice, añadiendo que este abandono tiene algo de «accidente», de modo que el resultado podría haber sido distinto; «no existe el sentido verdadero de un texto», al igual que no existe una identidad dada y definitiva: *«je suis plusieurs»*.

(Idea con la que coincide Agamben en la última entrega de *Homo Sacer*, donde explica que esta serie de obras no puede tener una conclusión: solamente puede «abandonarse» y «ser, si acaso, continuada por otros».)

*

Valéry, tan admirado por Musil, compartía con este la contraposición entre estado de disponibilidad y atributos reificados. Es la idea del sujeto en desarrollo citada al abrir este capítulo; pero a lo dicho entonces hay que añadir una doble conminación. Por una parte, sin dejar de constatar el papel que en el hacerse juegan las aportaciones de fuera –la gramática, la *doxa*, los conceptos y las organizaciones que nos modelan–, Musil confiere al

hombre sin atributos un carácter suspensivo ya cuando, emplazado al vacuo proyecto de la Acción Paralela, Ulrich oscila entre la ironía y un estar como en reserva, manteniéndose «libre e intacto», a la espera de algo que se apunta con la llegada de Agathe, a la que insta a preservar lo auroral de su amor «para un mundo que puede advenir»; y a ello remite asimismo lo que Musil escribe –en la novela y en una carta a Adolf Frisé– acerca de una «pasividad activa» que no es «un quietismo» sino una tensión opuesta a la gesticulación y comparable a la resistencia del preso que espera la oportunidad de escapar. Por otra parte, sin dejar nunca de valorar la dosis de realidad que la ciencia antepone a todo delirio espiritualista, Musil (que estudió ingeniería, psicología, filosofía y matemática) vindica el modo en que el arte mantiene viva «la llama de nuestra parte inacabada», y tantea la vía de una moral de valores funcionales, creadora de significado y atenta al contexto, de modo que estética y ética se superponen en una perpetua tarea de construcción.

Esta ética dinámica, opuesta a lo «enlatado», halla desarrollo en un heredero de Musil como E. Canetti, en quien el valor de lo potencial se conjuga con la apreciación de que atribuirse un carácter «es una simplificación», en el mismo sentido en que en sus aforismos presenta el yo como «la palabra más tajante» y «más imprecisa». De acuerdo con ello, rechazando el egotismo fortificado (como el de Kien, el personaje de *Die Blendung,* novela llamada en principio *Kant se incendia)* pero también considerando que «los predicadores» del fin del sujeto no «son mejores», Canetti busca en la fluidez del afuera, en lo ajeno o impropio, posibilidades de identificación y espacios de movimiento en los que tender «conexiones propias» y así metamorfosearse. En esta línea, su autobiografía es un intento de que sigan vivos aquellos que le acompañaron y en cuya piel se introdujo, un intento de devolverles la vida que le han dado: «en la historia de mi vida no se trata de mí». Y enfrente de este pensar animado por «luces diversas» sitúa a juristas e historiadores –así como Baudelaire contrapone poetas y notarios–, los cuales coinciden en bendecir lo ocurrido como si solo pudiera ser así, encastillados en lo fáctico y cerrados a lo que pudiera hacer vacilar esa interpretación.

Análogamente, en *El hombre sin atributos*, leemos que el jurista entra en la *physis* blandiendo «la espada de la ley moral»; y en el cuarto capítulo del Libro segundo, ante el cadáver de su padre (que era «un jurista de

prestigio»: un hombre con atributos), Ulrich constata que «aquel pequeño anciano (...) se había sometido a las jerarquías de la existencia y las había defendido como su más celoso servidor», pero no había dejado de alimentar pequeñas «revueltas a las que no pudo dar expresión a causa de la carrera que había escogido». El sistema jurídico no solo coincide con el Estado en una dureza fría (en dominar, escribe H. Arendt, «a través del anonimato de las oficinas»); además, es estático y aurático: sin ser marxistas ni uno ni otro, Musil y Canetti comparten la visión crítica de Marx ante las formas con ínfulas de eternidad que, en realidad, están mediatizadas por relaciones histórico-económicas.

Desde este punto de vista, la referencia musiliana a la naturaleza y la ley moral de Kant está cargada de sentido. En *La metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica,* Kant presenta la libertad como un concepto definido negativamente en cuanto propiedad no dependiente de las estimulaciones naturales ni forzada a obrar según «ningún fundamento sensible». Si en el primer libro la libertad es el único derecho innato del hombre –pero por ser un animal racional llamado a lo más alto–, en el segundo la ley moral que «arranca de mi yo invisible» se antepone a la libertad justamente «porque su primer concepto es negativo». Como señala Adorno, cuando ahí se afirma la libertad en positivo, esta tiene como base «lo no libre», «el no poder hacer otra cosa»: el hombre es libre por la condición racional que hace que solo pueda «obrar bajo la idea de libertad», leemos en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Asimismo, en la *Crítica de la razón práctica* el imperativo de la «ley universal a la que llamamos ley moral» eleva «infinitamente mi valor como inteligencia»; y, en *La metafísica de las costumbres*, la «sublimidad» de este espíritu suprasensible envuelve el cuerpo efectivo de leyes como un lenitivo: que haya un «tribunal en el interior del hombre» auratiza lo que hace el tribunal real cuya función es imputar y penalizar.

*

En Kant la legalidad de la ley moral se proyecta sobre la teoría jurídica, inspirando el «principio universal del Derecho» («que la libertad del arbitrio de cada uno coexista con la libertad de todos según una ley universal») y permitiendo presentar como dimensión exterior del Derecho

una especificidad coactiva delimitada por la jerarquía otorgada al «juez interior» pero que en realidad es una especificidad nuclear. Del mismo modo, en *Fundamentación...* se dice que para el ser que no puede sino afirmar la libertad «valen todas las leyes que están inseparablemente unidas con la libertad», si bien luego resulta que todas ellas son un dique ante el aspecto del hombre que puede amenazar el orden. Y en *La metafísica...*: «si bien el hombre como ser sensible muestra (...) una facultad de elegir no solo de acuerdo con la ley sino también en contra de ella, no puede definirse así, sin embargo, su libertad como ser inteligible, porque los fenómenos no pueden hacer comprensible ningún objeto suprasensible (como el arbitrio libre), y porque la libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su libertad legisladora». Aquí puede verse cómo opera el idealismo de la mismidad: lo que debe ser se impone como un molde sobre lo que es. Lo que está arriba conforme a un modelo de sujeto se proyecta como *telos* determinante de todo el discurso; y, en virtud de ello, la cara negativa de la proscripción de lo bajo o sensible halla su cara positiva en una identificación de la libertad con el deber moral en que se encarna la Razón *(Vernunft)*.

Sin embargo, Kant, atendiendo al hecho de que las cosas no ocurren según esa horma, asume la posibilidad de que nos apartemos de la ecuación legalidad-libertad. Y a eso responde la especificidad del derecho como «coacción», la cual estipula que «persona es el sujeto cuyas acciones son imputables». Pero para Kant aquella «posibilidad de apartarse» de la ley y la libertad «es una incapacidad», una mengua de nuestra condición de seres racionales y, por tanto, una posibilidad difícil de concebir, ante lo cual él se pregunta cómo podría fundarse la facultad de ser libre en una incapacidad, es decir, en algo inferior; y en este punto se hace manifiesta la circularidad inherente al argumento teleológico: lo que hace que el fundamento sea tal es la superioridad que se le atribuye sobre lo que por eso mismo no puede ser fundamento. El *telos* se hace explícito al final de la *Crítica de la razón práctica* («...la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, por lo menos en la medida en que pueda inferirse de la destinación finalista de mi existencia en virtud de esta ley»), y también cuando se dice que la razón da al hombre una ley que informa sus actos, ley sin la cual la voluntad no aparecería determinada por la razón y

esta no tendría realidad objetiva. La jerarquía de la que se parte –la «sapiencia de la causa más alta»– es aquello a lo que al final se llega.

Por el camino, empero, emergen ideas fundamentales. Que la máxima en que se plasma la ley («actúa de manera que la norma de tu voluntad pueda devenir ley universal») sea formal y no entre en lo concreto, permite que el sujeto no quede sujeto a una ética prescriptiva. Tal es el paso de la minoría de edad al estado de autonomía que Kant preconiza en *¿Qué es la ilustración?,* donde, además, se insta a una autoeducación que permita razonar por uno mismo, y se considera deber del Estado respetar la independencia crítica, lo que enlaza con una evolución de la idea de la soberanía fundada en una libertad de dos caras, la de la ley encarnada en el Estado jurídico y la libertad individual del sujeto (que no asume ninguna determinación a la que no haya dado su consentimiento); dos caras, empero, sobre una misma base: la universalidad a priori de la razón práctica o la ley moral.

*

De *¿Qué es la ilustración*? parte Foucault cuando se pregunta *«que sommes-nous en ce temps qui est le notre?»*, relectura de la que extrae una posible «ontología del presente». Se trata, dice Foucault, de «un trabajo paciente» orientado a «dar forma a la impaciencia de la libertad». Y en este sentido Kant marca una inflexión por «la función crítica» que asume en atención a «los límites en que estamos ubicados». No hace falta decir que la direccionalidad foucaultiana no es la kantiana; pero lo que Foucault valora en este *ethos* es su exigencia, una actitud que obliga a estar a la altura de la confrontación con reglas de valor universal. Hay aquí una apertura opuesta al dogma, continuada en la *Crítica del juicio* con la consideración de la belleza como «la forma de la finalidad» de un objeto percibido sin el conocimiento de esa finalidad. Así como en arte no hay un concepto dado de belleza, el deber hacia sí *(soi)* no remite a una identidad dada o natural, sino a un *soi* que se constituye en la evaluación de cada uno de sus actos.

De este modo, Foucault invierte lo que el universalismo tiene de confortable, viéndolo por el lado en que el *soi* se hace constituyente poniéndose en tela de juicio. El otro lado, el confortable, ha sido señalado por E. Levinas cuando dice: «Racionalismo: mi derecho a afirmar que mi

razón es la razón.» El enlace de ambas visiones es el desenmascaramiento de un poder que opera donde no se espera. En Foucault, *«le rapport de soi à soi»* cobra importancia por la constatación de que el poder «está en todas partes», también en el individuo, y es en respuesta a ese *assujettissement* como toman realce los procesos correctivos de *subjectivation*. Para Levinas, la filosofía ha tomado una vía regida por *«la tyrannie du Même»* que parte ya del ser único de Parménides –o de la idea de Sócrates de «no recibir nada del otro sino lo que está en mí»– y culmina en la ontología como potencia dominadora de M. Heidegger.

A ello Levinas opone el elemento relacional ínsito en el lenguaje. Y el lenguaje es justo lo que Kant no examina. Esa es la crítica que le hace Valéry y también la de Walter Benjamin cuando reacciona contra «un concepto de conocimiento orientado de modo unilateral hacia las matemáticas y la mecánica». En este sentido, es muy remarcable que tanto Levinas como Benjamin tomen partido por G. Hamann cuando este discute con Kant y afirma que una razón pura afirmada independientemente del lenguaje es un *nonsense*. Hay en Hamann un elemento prerromántico que le hace mirar a lo particular de un modo que invierte la combinación ilustrada de individualismo y universalismo (y no es que se desprecie la razón; se añade a ella lo imaginativo o metafórico, en el marco de la consideración del *logos* como lenguaje). En esa línea Benjamin reflexiona y redacta anotaciones, durante la Primera Guerra Mundial, acerca del símbolo, la palabra y el concepto; y la posición de Levinas queda clara cuando escribe que lo esencial del lenguaje es ser «recibido de fuera (...) y no la universalidad», o cuando copia lo que dice Hamann a Kant en una carta de 1759: «tiene usted que preguntarme a mí, y no a usted mismo, si es que quiere entenderme».

La ontología es, tendencialmente, un «pensamiento de lo igual» que afirma su potencia partiendo de fetiches como el yo («idéntico a sí hasta en sus alteraciones»); pero el poder que se funda en «ser lo que se es» presenta la pobreza de lo reificado en cuanto propende a la autoposesión o a la realización de sí, estando ambos conceptos, «poseer» y «realizar», vinculados a la idea «de la *res* [cosa]». En cambio, la forma reclama ser reconocida, ser inteligible para otro, y así acentúa el valor de relación con lo indeterminado frente a lo dado como sustancia. Según lo muestra Benjamin, el mundo pasa a ser descifrado o interpretado como un texto.

Este es el punto de quiebra representado por la atención a la superficie de Mallarmé o Nietzsche: la impugnación de la profundidad metafísica en nombre del amor a la forma, el tacto, el color, el ritmo..., nos introduce en un universo en el que lo importante ha dejado de ser lo que los objetos o el sujeto son en cuanto entidades compactas. Como se ve en el rechazo de la perfección conclusa en G. Bataille o en las resonancias entre los nombres y en los personajes de perfil abierto en M. Duras, pasamos de lo que reposa en su plácida consistencia (la línea que va de Parménides y Platón a la teología y el racionalismo) a un modelo heracliteo en el que prima el devenir y la tensión significante. Lo que nos anima no es el sustrato eterno del alma sino el fuego que nos llega de otros y que irradiamos como un espejo.

No existimos sino *«par rapport à autrui»,* dice Blanchot, y ese cuestionamiento de la fijeza del ser halla una continuidad muy contrastada en sus amigos Bataille y Levinas. En el primero opera un deseo de desnudez que lleva a constatar el inacabamiento de la criatura humana individual. Movido por un sentido de la libertad enfrentado al utilitarismo, Bataille patentiza la fragilidad de la conciencia ante la plétora y la imposibilidad de que la verdad halle su fuente en la mismidad («me río del solitario que pretende reflejar el mundo»). Asimismo en Levinas hay desnudez pero de índole distinta: es la del rostro que responde a la llamada del otro con un movimiento de obertura a lo desconocido, sintiéndose concernido por ese encuentro que nos sustrae al tedio y al reposo de la identidad. «El rostro habla» (y así se anima: he ahí el alma). Y él y la mirada y todo el cuerpo convertido en rostro son la fuente de la significación.

En lugar del respeto a la ley moral que reconozco en mí, en un *moi* que actúa como centro a partir del cual lo otro pasa a ser lo mismo, ahora hay un *me* al que interpela una presencia asimétrica y que acoge el nexo con esa exterioridad a cara descubierta. Hay respeto del otro como atención al misterio de lo diferente. Es «una relación entre dos términos que no están unidos (...) ni por una síntesis del entendimiento ni por la relación clásica sujeto-objeto y en la que, sin embargo, cada uno pesa, importa, es significativo para el otro». En este *me voilà* (heme aquí) se conjugan percepción de lo expresivo e intersubjetividad lingüística, y es así, con una

relación personalizada en la distancia, como «las formas impiden al yo ser todo».

*

Todo ello muestra una onda sísmica de gran amplitud; aunque a veces de incidencia parcial, así cuando uno topa con quienes hacen de Kant o Heidegger ídolos intocables, sin entender que esa beatería es un menosprecio de su aportación. O cuando otros se suman a la moda Benjamin y al mismo tiempo defienden a políticos que son un claro ejemplo de lo que Benjamin combatió, por ejemplo cuando habló de una «voluntad ciega de salvar el prestigio de la propia existencia más que de liberarla –mediante una valoración distanciada de su impotencia (...)del telón de fondo de la ofuscación general». La impotencia puede revertir en potencia cuando se afronta el carácter complejo de la realidad humana. Pero lo que predomina ahora y aquí es lo contrario: el afán de salvar una posición de poder con ardides que eluden lo intrincado de la realidad. Y por ello hay que insistir en la orientación crítica que emergió en esos «grandes lugares del judaísmo» que fueron Viena, Praga, Trieste..., en esa Mitteleuropa donde lo familiar se hace extraño y plural; pero en esta mirada no inocente –como ha explicado C. Magris– no deja de haber un horizonte utópico, así como la desintegración convive con un sentido del límite al que es inherente la necesidad de vínculos.

La apertura a lo complejo requiere una atención a esa necesidad, según la cual las relaciones de forma se hacen más indeterminadas pero no menos rigurosas. Al contrario. Lo heterogéneo se hace pensable en un medio en el que las representaciones se organizan significativamente pero apuntan a espacios que exceden la circunscripción del sistema. Y eso es lo que caracteriza al «gusto austriaco» por la modelización encarnado en Boltzmann, en Ludwig Wittgenstein o, posteriormente, en el físico y teórico de la cibernética –y sobrino de Ludwig–, H. von Foerster.

Este último identifica la ciencia con el «arte de hacer distinciones» y subraya la importancia decisiva del lenguaje y del punto de vista o los dispositivos observantes, según lo cual la investigación avanza introduciendo zonas de ajuste y de sombra desde un marco que resulta de la interdependencia entre lo que vemos o creemos y lo que hacemos a partir de

ahí (que siempre puede producir otra segmentación). Nuestro hacer y conocer es ese campo de juego fronterizo con lo que no somos ni sabemos. Un continuo «aprender a aprender», en el que la connotación se impone a la denotación y lo dialógico desplaza a lo aprehensivo. En lugar de la posesión hay un movimiento de inclusión y exclusión por el que se construyen relaciones que incluyen un punto ciego; punto que es el borde de la distinción y como tal hace posible la observación.

Resulta evidente la afinidad entre esta atención a un sujeto observante –que deviene un sujeto ético– y la experimentación musiliana de la «fecundidad» de pasos con un valor significante a partir de principios interinos. Hay aquí, como en Levinas, una interacción de lo relacional y lo temporal. Ambas cosas llevan más allá del punto en que todo se iguala como «contenido del yo». Si Levinas constata que asumir el dinamismo y la precariedad del tiempo es incompatible con la «egología», el sujeto en proceso de Musil asume la muerte de Dios introduciendo una ética de valores tentativos y funcionales, una ética que mira al significado y su contexto, al paso correctivo y no a la ley prescrita. Precisamente por no haber un *Diktat* del bien y del mal, es más perentorio hacerse cargo de la propia vida, aunque sea hipotéticamente; de acuerdo con lo cual, ese ir más allá, hacia los grados diversos de extrañeza y proximidad de la alteridad, es un apartarse de la vida empequeñecida por «la condensación de la posesión» (Musil).

Así como Levinas habla de un acariciar que no busca ni apresa nada pero se involucra –sin que la distancia deje de ser irreductible–, así Musil se acerca a la frontera de lo posible y lo imposible con la representación del amor no apetitivo –es decir, no dirigido a una meta, no agotado en un deseo «que se embriaga con sus propios vapores» (Levinas)–, y eso crea otra vida distinta a partir de una experiencia liminar; dos perspectivas que confluyen en el modo en que H. von Foerster invierte el imperativo kantiano: actúa de la manera en que la interacción –y por tanto el límite– abra más posibilidades.

*

También Benjamin se aparta de la lógica posesiva y reificadora. Sin duda, la demarcación de ámbitos y la primacía de lo formal marcan la

modernidad de la ética y la estética de Kant, pero el otro lado de ese formalismo es una experiencia reducida «al mínimo de significación». Como señala Agamben, que la legalidad valga solo como forma pura y universal de legislación se corresponde con lo que Benjamin presenta como una vida de la experiencia reducida al grado cero, y la otra cara de esa ley separada de toda condición de significado es la arbitrariedad de la ley en Kafka. El extremo del racionalismo puritano coincide con la promiscuidad enloquecida de *El castillo*. Y en ello se patentiza un cortocircuito en la transmisión y una crisis de su marco, una pérdida de evidencia de la verdad, una sustitución de la fuerza conectiva de lo sedimentado por una estereotipia insensata y tediosa. Anticipando el diagnóstico que hará Levinas de una «existencia burguesa» de «sentimientos desgastados» y «deslavazados», Benjamin percibe en Kafka la tensión entre la necesidad de preservar una transmisibilidad que mire a lo olvidado o lo latente, y la renuncia a la falsa coherencia de una transmisión fundada en los cálculos del «mundo mecanizado»; lo que le convierte en testimonio de la catástrofe de la razón metafísica y de un final de ciclo histórico.

La cultura que llega a su plena autoconciencia en el positivismo lo convierte todo en abstracción instrumental o cosa intercambiable, y por ello necesita la cosmética del idealismo. En esa tesitura muestra todo su sentido la beligerancia de W. Benjamin y T. W. Adorno contra «el sujeto hueco e hinchado del liberalismo»; en este, escribe Adorno en *Dialéctica negativa,* la «necesidad de sostén, de algo supuestamente sustancial», es una señal indicativa de su flaqueza. Y también: «La conciencia subjetiva de los hombres está demasiado debilitada para hacer saltar las invariantes en las que está encarcelado. En lugar de esto, se adapta a ellas.» Asimismo, en *Dialéctica de la Ilustración,* Adorno resigue los límites de la razón ilustrada marcando omisiones como la mujer y la judeidad; y luego, Foucault añade a ese afuera otras exclusiones: locura, homosexualidad...

Las aporías del universalismo han sido señaladas por los movimientos de tales colectivos, si bien, a veces, estos han reproducido el mecanismo adaptativo que Adorno denunciaba en la última frase referida (un elemento declarativo de identidad muy visible en la adhesión a etiquetas como posmodernismo u otras). Así, en *Femmes entre sexe et genre*, Sylviane Agacinski muestra que en J. Butler reaparecen dualidades y aporías que esta pretendía evacuar oponiéndoles un concepto de género «fetichizado», de

modo que en ese vocablo se solapan significaciones heteróclitas pero agrupadas en una suerte de «identidad cultural» enfrentada a una presunta identidad natural; ante lo cual Agacinski señala el carácter artificioso del «*clivage* entre "lo biológico" y "lo cultural"», por cuanto «la vida humana nunca es otra cosa que una vida social»; ciertamente, añade, «la historia de las sociedades y culturas humanas no se explica por propiedades biológicas, pero tampoco flota por encima de estas como si los cuerpos humanos no fueran cuerpos vivientes», es decir, sexuados. Su corolario es que ese «culturalismo» sacralizado es la otra cara del «naturalismo» que cree combatir: uno y otro reposan en una *binarité*. Por otro lado, en *Critique de l'égocentrisme. L'événenement de l'autre,* Agacinscki se pregunta «si el universalismo es una verdadera objeción al racismo», atendiendo a la clausura de la razón kantiana ante lo que irrumpe como alteridad empírica.

A su vez, J. Kristeva responde negativamente a tal pregunta, por cuanto esa tradición se ha declinado históricamente a partir del rechazo de la diferencia sexual y del cuerpo en su realidad no sublimada. Dentro de la «emergencia de la conciencia moderna europea», sigue Kristeva, Freud y el psicoanálisis han sido decisivos en la reconsideración de las condiciones de pensamiento más allá de dualismos como naturaleza/cultura o mente/cuerpo. Pero ha sido necesario el desarrollo del feminismo en sus diversos momentos para que tuviera lugar esa «revolución antropológica». En este proceso Kristeva valora el papel de Simone de Beauvoir –creando un premio con su nombre–, pero no deja de ver que aun «el discurso por la igualdad de la existencialista se inscribe filosóficamente en el régimen de lo universal, cuya genealogía remonta a la Idea platónica y a los ideales republicanos del Hombre Universal caros a las luces francesas». Sin embargo, Beauvoir introduce las fisuras de lo que existe como singularidad contingente frente a la metafísica del sujeto ilustrado; en cambio, para este sujeto –un sujeto legislador según los modelos de la propiedad–, no hay más singularidad que la que refleja él mismo.

Si antes decíamos que el jurista no ve a quien tiene delante, Agacinski y Kristeva constatan que ese yo no necesita escuchar la voz del otro porque en él habla la ley moral. Lo cual se corresponde con algo que dijo Iris Murdoch en 1961: en el extremo opuesto al respeto por lo particular en cuanto descubrimiento de «una realidad ajena a la propia», «lo que Kant nos pide que respetemos no son los individuos históricos» con su

«particularidad como conjunto enmarañado», sino «la razón universal», siendo «la razón (...) la facultad que busca el todo». En esto, añade Murdoch, Kant no difiere de Hegel pese al lugar central que otorga a la libertad: él pensó en esta «como en la aspiración a un orden universal formado por una armonía prefabricada». Y ese «orden total», como ya hemos visto, es el de la mismidad: el modelo *du Même* que Levinas percibe tanto en la ontología como en la impasibilidad burocrática ante las lágrimas.

La «in-diferencia» se proyecta sobre todo ese arco, desde el egotismo maquínico de Descartes hasta el individualismo *ennuyé* de la *décadence*. De esta es hijo el nazismo. Y, como muestra Agamben, la *vita nuda* de los *Lager* es el reverso del formalismo de la ley como vigencia sin significado, ley tanto más invasora cuanto menos contenido tiene y más se confunde con la vida (no dejando espacio alguno a la privacidad). Ya Marguerite Duras se atrevió a decir que la lógica de los campos de la muerte es la lógica del capitalismo tecnolátrico. Y, posteriormente, el film *La question humaine* de N. Klotz muestra que el lenguaje eufemístico con que los nazis se referían a «la carga» de los camiones gasificadores no difiere del que utilizan los jefes de «recursos humanos» de una multinacional, siendo ya el término «recursos» así aplicado un ejemplo de dicho lenguaje.

*

Como he dicho anteriormente, el estreno de este film coincidió con la lucha de los estudiantes contra el convenio de Bolonia; y en ese momento escribí un artículo (no publicado) que comenzaba así:

> La enseñanza es una actividad que –como el arte– empieza y acaba en las personas. Por ello produce cierto escalofrío la forma en que una autoridad académica ha expulsado de la institución a estudiantes implicados en un acto de protesta desentendiéndose de la incidencia que esta medida puede tener en la vida de cada uno de ellos.
>
> En su última película, *La question humaine*, N. Klotz muestra la correlación entre la fuerza implacable del poder y un lenguaje que borra toda singularidad personalizada. Es un «lenguaje muerto» que puede actuar de pantalla incluso para el agente del acto, y según el cual, por ejemplo, «optimización de recursos» significa despidos de personas que dejan de tener rostro para verse reducidas a «unidades contables».
>
> Esta asepsia es característica de la burocracia y tiene mucho que ver con el malestar que se incuba en la universidad desde hace años. En el film, lo expeditivo de la técnica y la economía se envuelve con un lenguaje psicológico. En la universidad son los ídolos de la pedagogía y la

estadística los que envuelven procedimientos que expulsan el talento de modo proporcional a como aumentan el papeleo...

He aquí la manifestación de un espíritu cuya imagen podría ser el gris plomizo que da su tono al film: «la razón económica» (Musil), la jerga tecnocrática, la vocación punitiva del Derecho, la despersonalización burocrática... Pero hay otro aspecto que es el del ornato: el enmascaramiento de esa indigencia. Si la primera vertiente es la de los bienes y su administración –lo que nos devuelve al plano de la *oikonomia–,* la segunda es la del bien y su gloria –y eso nos remite a los *media;* pues, como explica Agamben, la «forma moderna» de la liturgia glorificadora es la opinión pública.

En la sociedad del espectáculo la sequedad de lo gubernamental y la evanescencia ceremonial son indesligables, así como la fantasmagoría siempre acompaña a la equivalencia mercantil. Las dos caras se solicitan mutuamente. Y en *La question humaine* se puede ver su engarce. El equivalente de las ceremonias que antes podía oficiar un cura son, en el libro y la película, las dinámicas de grupo que un psicólogo (M. Amalric) pone en escena con finalidades «motivadoras». Pero el mismo psicólogo se ha encargado de erradicar de la empresa a los «incapaces» de adaptarse a sus «criterios»; su tarea era detectar lo no normalizado y hacer informes sobre esas personas. Sin embargo, él mismo empieza a salirse de lo normal a partir del momento en que no puede hacer abstracción de la «cuestión humana» por el contacto con el lenguaje, por la implicación en la crisis de su propio director, por la sensitiva experiencia del amor que nota entre este y su mujer... Y ello tras recibir diversas cartas, una de las cuales sobrepone su retórica y la de los ingenieros nazis que utilizaban palabras como «tratar» o «piezas» para referirse a la operación de transportar y eliminar personas, de modo que, cuando la voz en off lee «todo elemento que no encaje será tratado conforme a los criterios establecidos», ya no se sabe si habla un *Obersturmbannführer* o un especialista en recursos humanos.

Cuando se habla o se mira a una persona, se entra en un mundo que va mucho más allá de lo que sabemos de ella; es un mundo en que se interseccionan muchas vidas, infinitos empeños y tiempos de trabajo, de cuidado, de deseo... Pero, bajo el efecto impermeabilizador del lenguaje técnico, quien ejecuta operaciones como expulsar «unidades» poco

productivas cierra los ojos al mundo personal que se desmorona: no habla en el mismo plano que esa persona inerme, sino solo como ingeniero, conductor de camión o directivo.

Los juegos del psicólogo son exutorios de esta violencia, menos aparente pero no menor que la de la secuencia en que unos policías ponen contra la pared a los inmigrantes negros. En este caso la categoría por la que se selecciona a las víctimas es su color y su procedencia; en el *Lager* era por la ideología o la pertenencia a una comunidad anatemizada (judía, gitana...); en la «reestructuración» de la empresa, por la edad o ciertas «faltas negativas». En todos los casos no hay una relación particularizada sino un agrupamiento bajo una etiqueta, no hay respuesta a la condición inacabada de un animal desvalido que busca lazos, en la medida en que, como dijo Valéry, vivir, para el *animal compliqué,* es «carecer en cada momento de algo» y afrontar la precariedad con mediaciones expresivas. Puede ocurrir, empero, que esta fragilidad y plasticidad se manifieste también en quien habla del otro como de una cosa, y ello por ser justamente un animal que habla.

Si las dinámicas de grupo de los empleados eran como las «flores imaginarias» a que aludía Marx, es decir, una guirnalda que tapa las cadenas, el psicólogo empieza a ver después de repetirse a solas las palabras de una carta en dos idiomas y tras establecer contacto con el autor de otra carta, la que confronta el «lenguaje muerto» del nazismo y el del neoliberalismo. Este personaje, conocedor de unos y otros eufemismos, dice que la lengua de la tecnocracia «se infiltra en la carne», y algo así es lo que experimenta Amalric cuando nota un efecto de sinsentido tras haber repetido varias veces palabras como «selección» o «reestructuración».

*

Las clasificaciones de personas según categorías genéricas se corresponden con las prácticas (operativas desde el último tercio del siglo XIX) por las que se atribuye identidad mediante un número o unos datos biométricos. En relación con ello Kristeva opone el yo en proceso del psicoanálisis al yo como «propietario de mi patrimonio genético u orgánico». Y hacia lo mismo apunta la huella digital que Joan Brossa incluyó en el panel *Cua de cuc* y que pudimos ver en la exposición que el

MACBA dedicó en 2017-2018 al poeta. Especialmente remarcable es que esa huella de carnet esté yuxtapuesta, en dicho panel, a una hoja de libreta en la que la palabra *persona-litat* se descompone, y la terminación *litat* vuela por encima del morfema *persona*. Este vuelo nos traslada de lo cotidiano al aura de lo etéreo, y en ello se condensa el efecto compensatorio que tiene el mito de la personalidad para un yo debilitado.

También Agamben lo muestra en *Desnudez,* donde habla de una «identidad sin persona» por cuanto no hay identificación por reconocimiento sino a partir de sistemas de filiación antropométrica o de medios como escáneres ópticos, archivos de ADN, bases de datos médicos, etc. En ello vuelve a aparecer la reversibilidad entre la vida biológica *(zoé)* y la reducción de lo cualitativo a la univocidad de lo técnico-económico. Es el anverso y reverso del estado de excepción o el *Lager*. Pero, ahora, a la guerra contra «el enemigo» se le superpone la guerra por el control y dominio de la *doxa*.

Que esa es una sola guerra se ve en que, en ambas vertientes, hay un mismo uso del lenguaje. El día en que asistí a la exposición de Brossa, estaba de actualidad una estúpida invención terminológica («portavoza») y leí un artículo que evitaba criticarla porque «no se abre camino sin polémica»; en él, además, se invocaba el *Crátilo* de Platón para defender que «los nombres son dados por pacto y consenso», pero se omitía que ese argumento, en el diálogo platónico, se orienta a mostrar que la verdad de las cosas remite a su identidad con ideas eternas y no a sus nombres o imágenes. Ya se sabe que en los *media* no importa el sentido de las citas, sino su valor de cambio. Pero lo relevante es la depreciación del pensar que se oculta bajo ese celofán.

La creencia en la inventabilidad del lenguaje se limita a ver lo que este tiene de convención –y no los estratos que en él depone el tiempo–, pero recubre esa estereotipia con el barniz de lo políticamente correcto. Ocurre como cuando ahora, en un film de Disney, la princesa salva al príncipe: la ideología se perpetúa en la forma acaramelada, pero eso se ve menos, porque la mirada se centra en el mensaje retocado. De nuevo el lenguaje queda reducido a transporte y ornamento –siendo este en la identidad biométrica el culto a la tecnología–; y ni por un lado ni por el otro se atiende a las resonancias sedimentadas en una palabra. Es un forzamiento egótico como el del arquitecto que antepone su diseño a la memoria

cristalizada en la ciudad. El respeto a lo particular se corresponde con el respeto al trabajo anónimo del tiempo y del lenguaje. Y quien maltrata esto acaba maltratando aquello –o a la inversa.

Las dos vertientes aparecen también cuando Agamben constata el vacío que han dejado el rostro o el gesto como ámbitos no codificables de relación significante –es decir, política–; la burguesía decimonónica, dice, sucumbe al psicologismo tras perder el gesto como verdad expresiva o hábito de experiencia, y el lugar de ese *ethos* pasan a ocuparlo mecanismos cosificados y recursivos, variantes de la indistinción de violencia y derecho, dispositivos de emergencia y de criminalización policial.

Asimismo, J. Rancière usa este adjetivo, «policial», para presentar un modo de clasificar y de distribuir posiciones y funciones jerárquicas; Foucault habla en el mismo sentido de controles de normalización, a los que enfrenta un *«art de la inservitud»* resubjetivador; y Meschonnic compara el orden tautológico de lo normal con una pecera donde los peces toman la limitación de su movimiento por «la naturaleza de las cosas».

Además, Meschonnic opone a esa adaptación la poética como lugar de «coextensividad entre afecto y pensamiento». Y en esa línea Brossa desarrolla un concepto de imaginación imbricada con la vida que él mismo presenta como una curva que se abre y no se cierra, como un «viaje hacia lo desconocido», como una interacción de lo verbal y lo visual que va más allá de «los medios habituales de percepción». Pero a eso se suma la presencia de lo real como disenso. La negación de la realidad hace la vida desvaída por sustraerle el choque con lo que se nos resiste. «La realidad está en la oposición», decía Valéry. Cuando todo es delirio, todo se hace difuso aunque tenga el abigarramiento de los peces de colores.

Para Valéry, lo mismo que para Musil, el lenguaje es parte de lo material que nos coarta por incorporar lo dado y lo ajeno. Pero ese constreñimiento es una condición de libertad, por introducirnos en una espesura en que no sabemos adónde llegaremos. Y es esto, la imprevisibilidad, lo que experimentamos cuando remitimos la acción al libre albedrío. Aprender a elegir significa habérnoslas con nuestros límites. En ellos actúa el bagaje de que disponemos, nuestro punto de vista, la correlación de palabras e imágenes por la que el mundo se hace nuestro, pero también el campo exterior a esa visión, y lo que así se configura toma fuerza como fisicidad inasible. El abismo de la *physis* es lo que anima la potencia de la

comunicabilidad; la fuerza de una expresión singularizada por un afecto nos pone en contacto con el sentido en lo que tiene de vacío y de existencia material. Y esto es lo que se pierde con los dislates de quienes creen poder inventar el lenguaje.

Convertido en medio ajeno al valor, el lenguaje es un ropaje; en cambio, asumir la obertura de la forma que oscila hacia lo informe, implica tocar lo desnudo en el sentido en que Bataille identifica el abrazar la vida con un ir hacia lo desconocido. Es un no saber y un no arredrarse; y por eso es también un abrir los ojos a lo que se rompe. Un saber de la caducidad. Frente al autoengaño de los obedientes, se abren así nuevos márgenes, pero también se entra en un estado de contrariedad arrostrada por no aceptar cualquier cosa; lo cual impone una exigencia que es el reverso de aquella ganancia de posibilidades: no aumentar el dolor que existe por vivir e ir muriendo.

El polo opuesto a ese saber y no saber es el orden cerrado del confort. El acomodamiento en fundas que nos protegen. Y que pueden ser el huevo familiar, un oficio que cumplir o la patria que salvar. Lo cual muestra, otra vez, una doble cara: de un lado, el parloteo tapa el vacío; de otro –por decirlo con Foucault–, las «tecnologías gubernamentales» toman en sus manos la vida y abandonan al viviente a la muerte diaria, en estricta aplicación del principio liberal del *laisser aller*. Por ambos lados hay un efecto de aflojamiento, una indistinción ocultadora del disenso. Pero los litigios existen, como el dolor; y obliterarlos equivale a dejar que se pudran.

*

Lo opuesto a este bloqueo es la acción política. Acción que se opone a lo policial en cuanto creación de un «mundo de la capacidad común» para operar y afrontar disyunciones (Rancière), o en cuanto antropogénesis que se desarrolla dividiendo y rearticulando de un modo cualificador (Agamben). Las particiones empiezan por separar lo lingüístico y lo viviente, abriendo cesuras en una vida cuya particularidad es esa posibilidad de dividir, si bien tal posibilidad viene dada por la subsunción de toda esa vida en lo simbólico-imaginario.

Frente a esta apertura aparece la articulación de lo lingüístico y lo viviente del Derecho. La presunta unidad de este con la vida es parte de una

idealización que se dobla en dos planos, uno fáctico y otro retórico, pero que en todo caso niega la imbricación de planos de la vida.

La deontología del poder judicial establece la exigencia de ir más allá de lo que los jueces piensen personalmente por ser representantes del Estado y de la «Justicia» en abstracto. Pero es infantil creer que el acto de ponerse una toga hace desaparecer su afección ideológica. Basta leer la prosa de numerosas sentencias para comprobarlo. También lo veremos en el «juicio del *procés»,* inscrito desde sus antecedentes en una direccionalidad política beligerante, según lo manifiestan los correos conocidos del canal corporativo del Consejo Superior del Poder Judicial o los tuits de la Asociación Profesional de Magistrados (cuyo vicepresidente formaba parte del Tribunal). Y esto independientemente de que en la ceremonia se respeten las formas.

La asepsia enmascara el *match*. De ahí que el desencantado juez de *Rojo,* J.-L. Trintignant, diga que empieza a conocer la vida cuando pasa al otro lado de esas bambalinas. Y la caída de lo sublimatorio se percibe también en *L'Hermine*, de C. Vincent, film en el que un magistrado que se significa por su dureza (F. Luchini) experimenta un cambio al reemerger un afecto sepultado bajo esa Justicia escenificada. Sin duda, es posible un distanciamiento respecto a lo que se piensa, pero la *empyria* (del griego εμπειρια) no se ajusta a esa idealidad, el sujeto es permeable a condicionantes previos a su juicio –o sea, prejuicios–, y eso no deja de afectar a la figura que se identifica con la maquinaria del Estado y «la ley de la nación»; ambivalencia que se hace manifiesta cuando, como aquí o en Francia, se reconoce la potestad de sentenciar a partir de la «íntima convicción» del juez.

Análogamente, la pura forma según la matriz kantiana se identifica con la vida en un sentido abstracto, pero no se articula con la praxis de ese modo que, primero con Wittgenstein y ahora con Agamben, llamamos «forma de vida». Vida inseparable de su forma en Agamben. Juegos de lenguaje unidos a su *Lebensform* en Wittgenstein.

Esta segunda consideración de la forma de vida se inscribe en un contexto que muestra cómo la atención a las formas no tiene por qué comportar una insularidad respecto al flujo de la vida. En Wittgenstein o Musil lo dinámico de esa transformación se aúna a lo constante o

persistente que se nos aporta como gramática o cauce conceptual. Y el modelo de esa complejidad es el rostro como marco y forma expresiva. O el gesto y la música, ejemplos de inteligibilidad inmanente a lo sensible. Como advirtió Adorno, la vienesa es «una cultura de los sentidos», una cultura refractaria a las grandes palabras y a la disociación de forma y fondo. Por ello, y por haber conocido más de un apocalipsis, esta *Kulturkritik,* vinculada a la idea de pluralidad y a la exégesis rabínica, es el epítome del tránsito de la búsqueda del fundamento a la atención a los cuadros temporales. Y, así, Wittgenstein remite las formas de lenguaje y de vida a «toda una cultura» y a los adiestramientos o comportamientos sociales que la acompañan –«al marco de las cosas que constituyen su entorno»–, y esto, a su vez, se inscribe en el modo de reaccionar y de imaginar que llamamos humano y que así delinea el último de los círculos que limitan nuestro mundo.

Pero también en la Sorbonne de París G. Bachelard explicaba que *«c'est la matière qui commande la forme»* (según el ejemplo del seno cuya redondez connota la leche genésica). Así, el primer tematizador de *l'imaginaire* identifica este universo de «apariciones y transposiciones» con un devenir que «no halla sus raíces nutrientes» en las imágenes, antes bien «necesita una presencia más próxima» y «más material». Pero esto habita en las imágenes: es la dureza del mundo y el fluir de la vida que se justifica por ella misma, por ese movimiento en que la presencia es indisociable de la ausencia. Tal es el abismo que dinamiza las formas, y así se ve en la poesía. Que «es siempre un vocativo»; es decir: mira hacia el otro, pertenece al orden del tú, del tacto, de la llamada y del deseo.

En este umbral se delinea la paradoja por la que la noción de lo inconsciente entra en contacto con la conciencia del lenguaje. Lacan introducirá una ética vinculada a esa noción como ruptura con la idea del sujeto como una unidad, a la cual opone la de un ser hablante *(parlêtre)* constituido por las escisiones y los márgenes de lo interpretativo. El deseo es indisociable del sentido, y este presupone jerarquías, aunque solo sea para abatirlas. El desplazamiento de lo sustancial por el registro de «la función interhumana del símbolo» remite a la correlación entre «el nombre del padre» –el «padre simbólico», no «como genitor» sino como significante que permite pasar de la necesidad al deseo– y la muerte del Padre, en cuanto «crisis de la conciencia» que nos permite entender que «es

necesaria una transgresión para acceder al goce». Pero esto presupone la copertenencia de la prohibición y la *jouissance* como apertura y vértigo. Si la absolutización de la norma cierra el horizonte, la anomia –creer que podemos alterar caprichosamente toda regla– aboca a la misma nulidad.

En un ser lingüístico la intensidad hace presente el vacío, la oquedad tanática, así como el goce se desdobla en insatisfacción; y aquí se percibe la relevancia que concede Lacan a Bataille. Este último prepara la transvaloración al considerar que «la conciencia está del lado de la regla» y que acatar o restaurar eso es más fácil que introducir «movimientos de libertad». Pero, por otra parte, Bataille constata que «no pensamos solos». El hombre vive entre formas prescriptivas inoculadas, y ello se encabalga con impulsos que desbordan el encuadramiento o el *Diktat;* mas en la transgresión se conserva el interdicto: es el reverso de la soberanía dentro y fuera de la ley. En un lado está la pasión que desborda el utilitarismo («no hay ninguna libertad para algo»); y en el otro, la dimensión social que subyace en lo normativo, pues el hombre solo sabe de la libertad por no estar encerrado en él mismo. De ahí que Lacan insista en la carencia *(manque)* y Bataille en el sentimiento de insignificancia.

Lo cual remite de nuevo a la necesidad del desnudamiento y a su valor como tanteo e interrogación. Bataille explica que, cuando un cuerpo comienza a desnudarse, aparece su inacabamiento, la herida por la que adquiere y da vida, y que ese abrirse a la alteridad se opone a la clausura de lo definitivo, en el mismo sentido en que Levinas presentaba la caricia como una solicitación de lo que escapa de su forma. Y esto enlaza con la descategorización que Bataille efectúa en la revista *Documents*. Su rechazo de lo sustancializado le lleva a definir lo informe como «un término que sirve para desclasificar [*déclasser*] frente a la exigencia general que dice que cada cosa debe tener su forma»; pero esto no niega tanto las formas como las jerarquías idealistas. Es un descenso de las alturas a la superficie contingente, siendo este un mundo ya sin atributos divinos. Frente a la lógica del cálculo y a la remisión a una sustancia, se afirma la pluridimensionalidad del montaje y la discontinuidad o la yuxtaposición fragmentaria. En todo lo cual prima el azar y la materia, asociándose ambas cosas a una nueva libertad. Incluso Valéry decía pensar «en lo informe» a partir de la constatación de que «hay cosas (...) que no podemos reducir a una ley única», ni podemos reunificarlas con «operaciones razonadas», por

lo cual «decir que son informes no es decir que no tienen formas, sino que sus formas no hallan en nosotros nada que permita reemplazarlas por un acto de trazado o de reconocimiento claros». Son «formas informes» por cuanto «no dejan otro recuerdo que el de una posibilidad...». Y en ello se manifiesta, una vez más, la crisis de lo codificado, o como dice Bataille, de la armonía que «expulsa el tiempo».

Es un repensamiento de las formas que se opone a la asignación de una forma unívoca y fijada; lo cual implica una caída de «su majestad el Yo» (Freud), y esta caída se patentiza tanto por el emerger de la alteridad como por la precedencia del lenguaje. Ambos flancos confluyen en un *limes* paradójico. A la nostalgia de la vida inmediata se le une la conciencia de que nunca hay inmediatez. La atención al lenguaje hace ver que hablar es cargar con convenciones y compromisos; pero también que no tenemos otra arma para hacer frente a lo cristalizado. Y de eso se trata; no de inutilizar el lenguaje y su virtualidad de concordancia activa alterando unilateralmente sus reglas, sino de cambiar las condiciones contextuales que impregnan el sentido. Y eso solo se puede hacer con un acuerdo operativo al hablar y actuar.

En esta interacción lingüística se modifican las identidades subjetivas, y esta transformación repercute en la realidad del colectivo. Pero la vía de potenciar el sentido mira siempre en doble dirección, y este es el nexo fundamental entre *logos* y *polis*. Con la particularidad de que ya no es un diálogo entre dos sustancialidades. Hoy, como lo hemos visto en autores muy distintos, el primado de lo relacional –o de lo impredecible– lleva a una reconsideración de la identidad por la que esta solo puede existir volviéndose del revés para acoger lo otro. Haciéndose extranjera, dice Guattari.

Asimismo, aun estando lejos de Bataille, Rancière presenta «la lógica de la emancipación» como una «heterología» y defiende «la potencia del *demos»* como una fuerza desclasificatoria tendente a «deshacer la supuesta naturalidad de órdenes» y de lugares. La política se opone a lo policial y lo tribal, que coinciden en la identificación de lo propio, siendo esta una malla por la que las cosas solo pueden ser como ella las ha «preformado». Y frente a esa identificación nominal, su idea de la subjetivación es una desidentificación, porque se arranca de la zona de raigambre y oscila entre identidades que en ningún caso se agotan o se colman en un determinado

campo de experiencia. En contraste con los encuadramientos de criminalización y glorificación, Rancière confiere valor al intervalo entre heterogeneidades. Y ese *enter* tiene el sentido de un «estar junto a» sin ser lo mismo. La subjetivación *entre-deux* es un proceso intermitente y siempre provisional, en cuanto «formación de un uno» que no es un *soi* sino la relación de *un soi avec un autre*.

2. Nación, soberanía, Estado

En relación con «el caso catalán» se ha hablado mucho de identidad y de soberanía; pero aquí ha cuajado poco y mal la reflexión en torno al sujeto que recorre la modernidad (seguramente porque ha habido muy poca modernidad). Y sin embargo, muchas de las cosas que hemos expuesto pueden hallar ejemplificación en ese aquí y ahora.

Los automatismos de la dominación –lo que en la periferia del surrealismo se denominaba «lo maquinal del mundo» y «sus detestables leyes»– se han manifestado claramente en el desplazamiento de la política en beneficio de una judicialización del conflicto. Esta lógica judicial arranca, como mínimo, en 2009, cuando el PP llevó al Tribunal Constitucional el Estatuto de Autonomía aprobado por referéndum en Catalunya.

Recuerdo que la sentencia apareció en plena canícula. Era prolija en la retórica exaltadora de la unidad y la soberanía de la nación española, negando esa condición a Catalunya y remarcando que el castellano es la única lengua de obligado conocimiento en dicha autonomía. Por otra parte, además de numerosos recortes en el terreno de la justicia, la tributación, etc., la sentencia dejaba muchos puntos sujetos a interpretación, lo que aún podía hacer aumentar la presencia de los juzgados en la vida social.

Sin embargo, el ápice de la judicialización llegó con la aplicación del 155 y el largo compás de espera que precedió (y siguió) a las elecciones de diciembre de 2017. En ellas, recordémoslo, Junts per Catalunya se impuso a ERC (favorita en los sondeos) por dos escaños, merced al argumento de que Puigdemont es el *president legítim* y a la idea de que Junts per Catalunya iba más allá del PDeCAT, según lo sugería ya el nombre de la candidatura, que intentaba denotar cierta continuidad con Junts pel Sí y con el mito de la

unidad; en realidad, Junts pel Sí fue una agrupación impuesta por A. Mas a ERC como condición para convocar las anteriores elecciones, pero tanto en aquel momento como en este la Assemblea Nacional Catalana, la Asociación de Municipios por la Independencia y Òmnium Cultural asumieron las directivas de los *ex-convergents*, y así, en la noche electoral de diciembre, los miembros de la ANC en Drassanes saludaron los resultados con el grito *«Puigdemont President!»*. Empero, ni Puigdemont ni los otros diputados huidos o exiliados –según la visión– en Bruselas mostraban intención de volver para ser encarcelados, a pesar de que Puigdemont dijo durante la campaña que lo haría en caso de ganar.

Tras las elecciones, estando los políticos inmersos en discusiones respecto al reglamento y la mesa del Parlament, el juez Llarena, después de haber concentrado en el Tribunal Supremo todas las causas del *procés,* tomó la iniciativa de decidir lo que aquellos no dirimían. El 5 de enero de 2018, el juez mantuvo la prisión preventiva de Junqueras arguyendo peligro de reincidencia; el 13 de enero determinó quién podía estar y quién votar (por delegación) en el Parlament: los electos en prisión podrán votar pero no estar; los «huidos», ni una cosa ni otra. Después esto último cambió y Puigdemont y el *conseller* Comín votaron por delegación la investidura de Torra. De modo parecido, el juez del juicio en el Tribunal Supremo, Manuel Marchena, dejó que el líder de ERC, Junqueras, tomara posesión como diputado de las Cortes, pero luego, en las elecciones europeas, no permitió que hiciera lo mismo ante la Junta Electoral Central y en Estrasburgo (ante lo cual el abogado general del Tribunal de Luxemburgo reconvino al Estado español por no haber facilitado la investidura de quien, desde el momento en que fue votado, gozaba ya de todos los derechos como diputado).

Así pues, los jueces han sido determinantes en la composición de las cámaras legislativas y han interferido en el devenir parlamentario conforme al resultado electoral. De entrada, la decisión de negar el voto a los cinco diputados en Bruselas provocó que, si estos no abandonaban el acta, ERC y Junts per Catalunya volvieran a necesitar de la CUP para ser mayoría. El gobierno y parte de la prensa interpretaron que así Puigdemont se sentiría forzado a definir qué haría, es decir, a renunciar; pero este continuó manteniendo la expectativa y sus correligionarios siguieron peregrinando a Bruselas, cosa que hizo también el *president* del Parlament de ERC –pagándose el viaje para no ser imputado con el cargo de malversación de

fondos públicos–. Entonces, a la vista de que se convocaba una sesión de investidura con Puigdemont como candidato, volvieron las cábalas (la policía escudriñó las alcantarillas cercanas al Parlament, no fuera que Puigdemont apareciera por ahí como un Harry Lime redivivo); pero la decisión del *president* del Parlament de posponer la sesión fue un nuevo jarro de agua fría; ante lo cual el propio Puigdemont pareció venirse abajo: en un mensaje de móvil a Comín decía que todo había terminado, que los suyos lo habían «sacrificado» y que a partir de entonces se dedicaría a defender su «imagen».

La difusión de este mensaje captado por una cámara se inscribe en una retahíla de intromisiones del Estado en la intimidad de sus «enemigos». No ha cesado de repetirse esta secuencia: la Guardia Civil difunde el contenido de libretas, agendas, iPhones..., a partir de lo cual formula deducciones; y el juez escribe interlocutorias que justifican la cárcel preventiva o la anulación del derecho a votar basándose en intuiciones de riesgo y en acepciones inéditas del término «violencia». Pero en el vocabulario jurídico la violencia tiene un carácter concreto, no evanescente; y eso es especialmente claro en el delito de «rebelión»: cuando en 1995 se discutió esa ley, el diputado de IU que la presentó en los términos en que fue aprobada –con el apoyo del PSOE, entonces en el gobierno–, D. López Garrido, justamente introdujo el elemento de violencia con la intención de evitar que ella penara procesos de emancipación no violentos.

Pero todo se invierte: el «delito de odio» nació para proteger a minorías marginadas y ahora se usa para perseguir a quienes «ofenden» al rey o a la bandera de la monarquía. Ante ello, el Síndic de Greuges de Catalunya alertó del peligro de «normalizar una regresión de derechos» que traspasa «los límites de la democracia». Asimismo, Amnistía Internacional ha cuestionado tanto los métodos empleados por la policía como los criterios con que se ha aplicado la prisión preventiva. Y cuando Puigdemont fue detenido en Alemania, lo que parecía asestar un golpe definitivo a la vida política del personaje se convirtió en lo contrario: el juez alemán no aceptó la idea de que hubiera habido alzamiento con violencia. Consideración que el mismo tribunal ratificó en julio de 2018.

La Audiencia de Schleswig-Holstein decidió que era «admisible» extraditar a Puigdemont por malversación pero no por rebelión; ante lo cual el juez Llarena decidió retirar la petición de extradición. Paralelamente, la

justicia belga dejaba a Puigdemont en libertad y además acogía la demanda presentada por sus abogados contra Llarena, ante lo cual C. Lesmes, presidente del Consejo Superior del Poder Judicial, pidió al gobierno que defendiera a ese juez a fin de «asegurar la integridad de la acción del Estado» y con el argumento de que «las decisiones que pueden llegar a adoptar los tribunales belgas son una incógnita». En anteriores ocasiones (por ejemplo, ante la «respuesta» social al Tribunal de Pamplona que redujo una violación múltiple a «abusos», optando en este caso por no aplicar la medida de prisión preventiva), el mismo órgano había emitido comunicados en salvaguardia de la «independencia» y la «profesionalidad» de la judicatura. Y después, en la fase inicial del juicio contra el *procés,* el dogma de la «buena salud de la justicia española» se propagó desde todos los frentes: judicatura, Ministerio del Exterior, Ministerio de Justicia, el presidente del Gobierno, el rey... Hasta se organizó una campaña *ad hoc*: España Global –de cuya responsable hablaremos después.

Todo ello indica el papel real del alto poder judicial: es ante todo un baluarte del Estado, al que defiende mezclando tres ideologías: la del poder de turno –el 100 % del CSPJ está elegido por los partidos, caso único en Europa–, la del nacionalismo y la del corporativismo (ejemplo de esto fue el que la judicatura justificara la sentencia de Pamplona porque se ajustaba a la ley y, después, por un prurito de casta, rechazara la propuesta de modificar esa ley en el sentido de clarificar lo que debía entenderse por violación).

*

No basta, pues, con desdecirse, según lo sugirieron los abogados de los presos. De lo que se trata es de que paguen quienes han atacado la unidad de la patria; y esa lógica inquisitorial no solo se manifiesta en la búsqueda de datos; también en el afán de que el reo abjure. De las declaraciones de Llarena o, después, del juez García Castejón, se infiere una determinación punitiva previa y sucesiva al juicio del Tribunal Supremo.

Parece mostrarse algo que intuyó Foucault: al contrario de lo que se afirma, lo importante es lo policial, y los jueces son la cobertura necesaria para esa acción de control. Después de que la jueza Lamela, en su informe para P. Llarena, hablara de la «sincronización de una organización

criminal», el camino estaba expedito para que no se respetara la privacidad. Luego, Llarena, en su auto de procesamiento de Forcadell, Turull, Rull y Romeva, habló de un «diseño criminal» ininterrumpido, para añadir, en una redacción confusa, que «el acatamiento de la decisión del Tribunal se producirá mientras su voluntad no cambie».

Mientras tanto el presidente Rajoy se limitaba a esperar. La delegación de todo el trabajo en los jueces es el reverso de la omisión de la política: aunque los secesionistas conformen una mayoría electoral, no hace falta entablar diálogo con ellos porque «con los delincuentes no se negocia» – frase que el sucesor de Rajoy en la dirección del PP, P. Casado, repetirá *ad nauseam*.

Ya el 26 de enero el gobierno del PP intentó suspender la investidura de Puigdemont por vía judicial, a pesar de que el Consejo de Estado lo desaconsejó en un informe que reconocía que Puigdemont tenía plenos derechos como diputado. Incluso en el Tribunal Constitucional hubo un informe en contra de que se admitiera a trámite el recurso del gobierno, pero este quedó contento: el Pleno del Tribunal se reunió el sábado 27 con carácter de urgencia y decidió, como medida cautelar, que Puigdemont tenía derecho a ser investido, sí, pero que se anularía la sesión del Parlament en caso de que el candidato no estuviera presente. De nuevo, pues, la alternativa era o aceptar la represión (la cárcel para Puigdemont, en caso de acudir; el encausamiento del *president* del Parlament, si no había comparecencia) o aceptar una medida distorsionadora del resultado de las elecciones. Y los mismos criterios determinaron la no excarcelación de Jordi Sánchez cuando fue nombrado candidato: Llarena denegó su petición de acudir a la sesión de toma de posesión (cosa que el Tribunal Supremo permitió hacer a un miembro de Batasuna elegido diputado en 1989), porque, según dice en su informe, la táctica anticonstitucional «sigue respaldándose de presente» *(sic)*. Sin embargo, ante el juez, J. Sánchez abjuró de la unilateralidad, asumió la no validez de la consulta del 1 de octubre y se comprometió a no transgredir el marco de la Constitución.

Posteriormente, J. Sánchez dejó paso a Turull como candidato, y llegó a anunciar su retirada de la política. Pero esto no hizo que Llarena le concediera la libertad provisional, sino todo lo contrario: tan pronto se anunció la candidatura de Turull, Llarena le convocó junto con otros encausados para revisar sus medidas cautelares. Por otra parte, la CUP, de

nuevo decisiva al no renunciar a sus actas los diputados en Bruselas, negó su voto tanto a Sánchez como a Turull; este último se desplazó a Madrid sin haber obtenido ni mayoría simple, y Llarena le envió directamente a la cárcel, dejando claro que ni él ni otros diputados como Rull y Romeva, también presos, podrían asistir a los plenos del Parlament.

El segundo pleno fue suspendido por el *president* del Parlament, no solo por la inexistencia de mayoría; también para poner en jaque al gobierno después de que el Secretariado de la ONU por los Derechos Humanos reconociera los derechos de Sánchez como candidato. Eso hizo que se propusiera de nuevo este nombre, a pesar de su renuncia anterior y de no contar con el beneplácito de la CUP. Lo cual llevó la ausencia de Govern hasta el límite que obligaba a convocar nuevas elecciones. Hasta que Puigdemont se retiró por segunda vez y dejó su lugar a Torra, que fue elegido en segunda vuelta como *president* «provisional». A ello siguieron numerosos gestos simbólicos, como contrapeso del paso a un escenario autonómico; y a esas jugadas Llarena respondió suspendiendo a los diputados que estaban en la cárcel o fuera de España.

Es una historia laberíntica en la que la prensa ha tenido un importante papel. Así, el 24 de marzo de 2018 los diarios de Madrid no solo informaban de la represión contra los secesionistas, sino que además la justificaban («El juez encierra a cinco líderes del "procés" porque el golpe continúa», rezaba la portada de *El Mundo*; y la de *El País*: «Juicio por rebelión y cárcel por atacar al Estado de Derecho»). Pero nadie ha explicado por qué Llarena encarceló en esa fecha a quienes dejó en libertad en su primera convocatoria; ni por qué unas veces el juez deja que esos diputados puedan ejercer como tales y otras veces no. Y en el otro lado –donde parece que se actúa por la satisfacción de devolver el golpe o por designio personal más que atendiendo a los efectos colectivos– quedan también muchas cosas por explicar. Hemos pasado de la política como relación y acción a un *match* en que un lance de juego responde a otro.

Por el lado del Estado, rige una lógica basada en el «pronóstico» del juez sobre la «voluntad interna» de los encausados por una «actuación criminal» que aún «puede estar en desarrollo»; Llarena escribía en el auto de procesamiento de Turull: «no se aprecia en su esfera psicológica interna un elemento potente que permita apreciar que el respeto a las decisiones de este instructor vaya a ser permanente». En el lado del secesionismo todo

son ardides para marcar «un gol», lo que lleva a bandazos que no dejan de ser utilizados para justificar las especulaciones de los informes policiales y jurídicos.

Hay enrocamiento por ambas partes. Y diferentes modos de recurrencia: uno es el de los dispositivos de persecución de la máquina jurídica y policial; otro, la sucesión de veleidades determinadas por la situación personal de un *president* aclamado por una corte viajera que, sin embargo, está profundamente dividida. Cuando, seis meses después de las elecciones del 155, los representantes de Junts per Catalunya y ERC aprueban una reforma de la ley para poder investir un *president* a distancia, pero dicen que eso no servirá para formar gobierno sino para poner en evidencia al Estado (el cual, a su vez, lleva la ley ante el Constitucional para su suspensión), esto es un *déjà vu* ya siniestro, por cuanto ese bloqueo no tiene ningún efecto aparte de desprestigiar más a unos y a otros. Pero ese bucle beneficia solo a una parte: a la que no quiere cambiar nada si no es para centralizar más. O sea: al PP, en el que se evidencia la deslegitimación del Estado sin un abandono de su liturgia (recuérdese a Costa con una bandera española en el brazo en el momento en que revelaba la corrupción en el PP valenciano); pero sobre todo a Ciudadanos, que combina el ídolo de un término medio abstracto (identificado con «todos los españoles») con una adhesión a los aparatos del Estado que le desliza hacia la extrema derecha. Desde 2017 y sobre todo durante el juicio y después, PP y Cs han librado una batalla para atraer a votantes que saludan con alborozo los gestos de dureza policial, de elevación de penas, etc., lo que revela una sociedad poco educada en el ejercicio de la libertad. Y eso será la base nutricia de Vox.

*

Con el artículo 155 no llegó la normalidad sino una excepcionalidad no decretada como tal. Lo que Foucault llama *tecnologies gouvernamentales* han funcionado a pleno rendimiento. Se ha creado un clima censurador que ha llevado a condenar a cantantes, a cerrar páginas web de entidades, a sancionar a un funcionario de prisiones o a un juez poco anuentes con la opinión oficial, etc.

En esa línea, los *media* cercanos al PP y Ciudadanos criminalizan a la escuela catalana en su conjunto, preparando el terreno para que el gobierno

socave un modelo en el que habían coincidido todas las fuerzas activas en el advenimiento de la democracia. También lo ha dicho el Síndic de Greuges, R. Ribó: acabar con «la inmersión» en el catalán sería asestar un golpe acaso definitivo contra la pervivencia de esta lengua, y un golpe contra los intereses de todos los alumnos y en particular de los castellanoparlantes, que ahora acaban la escolaridad en condiciones de usar el catalán, siendo los resultados en el aprendizaje del castellano superiores a los de la media española. Cuando el estado de partida no es igual, el camino para la igualdad es priorizar la lengua minorizada; si no, el aprendizaje tiende a homogeneizarse en la lengua dominante, y esto significa sustraer a aquellos que la hablan de entrada la posibilidad de dominar el otro idioma.

Uno de los elementos constitutivos de la «sensibilidad múltiple» de Mitteleuropa fue el plurilingüismo. Y un gran representante de esa cultura, E. Canetti, ha presentado, en sus aforismos, la lengua como un «principio de vida» que se alza contra «lo rígido e inmóvil». Asimismo Canetti ha dicho que escucha todas las lenguas como si cada una fuera la única; y según eso, coincide con los lingüistas Sapir o Whorf en que, si una lengua muere, eso es el fin de todo un mundo. Por ello, en su viaje a Gales, anotó con admiración que escuchaba el galés por todas partes y que muchos de esos hablantes tenían conciencia del idioma y de la necesidad de salvarlo.

En la antípoda de eso está la «ley de lenguas» que ha propuesto Casado en 2019 para «blindar el castellano». O el modo en que la candidata del PP por Barcelona se vanaglorió de «no saber catalán» en la primera campaña de ese año. También la actitud que mostró Rajoy al declarar que «preocuparse por la lengua» era ir «contra el progreso», y que lo que había «que hacer es dedicar los recursos de la enseñanza a la revolución tecnológica»; lo cual es un meridiano ejemplo del desprecio de la tecnocracia por el lenguaje.

Asimismo, al día siguiente del debate televisivo en la campaña de 2019, un periodista que había fundado Ciudadanos en Barcelona y que ha devenido un columnista notorio en la prensa de Madrid, mostró la cuestión de fondo en *El Mundo*: secundando la interpelación de Casado a P. Sánchez respecto a cuántas naciones había en España, ese artículo mencionaba el factor de la lengua, para denigrarlo con el argumento de que los catalanoparlantes no llegan al 50 % de la población. De hecho, el catalán nunca ha sido una lengua minoritaria en Catalunya. Quizá ahora esté en

peligro de serlo. Pero eso es un motivo para incentivar su uso, a menos que se ignore el valor de toda lengua. Y ese parece ser el caso, teniendo en cuenta que, a la vez que se ataca lo que puede favorecer su desarrollo –la escuela, la televisión...–, se utiliza el estado de debilidad de dicha lengua para desautorizar al movimiento nacionalista.

El tema lingüístico estuvo en el origen del partido Ciudadanos. Desde la *Llei de Normalització* del catalán aprobada en 1983 (sin ningún voto en contra), se han sucedido diversos manifiestos que han tenido en su punto de mira lo que una de sus firmantes llamó «la guerra de la lengua»; una guerra ficticia, según lo denota una argumentación engañosa (por ejemplo, un profesor afín a Cs contrapuso al modelo de inmersión una frase de R. Obiols acerca del derecho a la lengua materna, como si Obiols, al liderar el PSC, no hubiera defendido dicho modelo, así como aquel derecho fue explícitamente asumido por Marta Mata, fundadora del PSC e inspiradora de la inmersión).

Según rezaba el manifiesto de 1994, el *casus belli* era que un niño «con capacidad intelectual media o media baja» podía verse «desconcertado» o «abocado al fracaso» por estudiar en una lengua que no fuera la suya habitual. Ya aquí se ve la obsesión de los redactores de esos manifiestos –que darán lugar a la fundación de Cs– por «lo medio». Pero lo cierto es que todo niño puede ser plurilingüe, y esto es un beneficio y no un problema, tal como lo veíamos a propósito de la coexistencia del alemán, el yiddish, etc., en Mitteleuropa. Lo que no significa que no haya que contemplar «el derecho de los niños a recibir su primera enseñanza en su lengua habitual»: así lo dice la misma *Llei de Normalització*.

Indudablemente, ha habido aplicaciones discutibles de esta ley: los gobiernos de J. Pujol optaron por una gestualidad que en nada favorecía las «síntesis espontáneas» que se estaban produciendo, según lo comentaba M. Vázquez Montalbán. El nervio de esa cultura que devenía común (una *koiné* catalana articulada con elementos culturales de los que llegaron de lejos, como mi bisabuelo, minero que se casó con la hija –desheredada– del cacique, fundó la UGT de las minas, fue encarcelado tras una revuelta y al fin tuvo que abandonar las tierras de Cartagena), el nervio dinamizador, decía, de actividades en que se aunaban la *senyera* y la bandera de Andalucía o Extremadura, era la implicación política en la lucha contra el centralismo y el impulso cultural animado por grandes autores (Espriu, Pere

Quart, Brossa...) y por la paciente labor de numerosas entidades de base y del PSUC y otros partidos.

*

Sin duda, tanto esto como el prestigio que había tenido lo catalán asociado a lo vanguardista se vio dañado por el esencialismo religioso y pragmático del pujolismo. Ahora bien, comparar esta idea de «integración» imbuida de tics uniformadores con la discriminación del catalán bajo el franquismo es indecente. Decir «como Franco pero al revés», según rezaba una portada del *ABC* y después han repetido tantos protectores del «uso público del castellano», es desconocer la realidad de Catalunya y embellecer lo que sí fue una persecución real: la del «idioma del Imperio», la que acarreaba sanciones a los funcionarios que hablaran catalán y que podía implicar el apaleamiento de quien utilizara esa lengua en un ámbito público.

De esto último pude oír un testimonio de mi padre, primero soldado de la quinta del biberón, luego preso en campos de trabajo, y finalmente metalúrgico con conciencia de haber perdido la guerra como obrero y como catalán (mi madre, además, la perdió en cuanto mujer). Si cito referencias personales es por la conciencia de que la lengua enraíza en fibras íntimas. Entiendo, pues, que otros vivan la cuestión de otra manera. Pero justamente por eso no me gusta la inclinación a resolver estas cosas de modo leguleyo. En este sentido, celebro que sean poquísimos los padres que se han acogido a las sentencias promulgadas para evitar la «marginación» del castellano; un curioso temor, por cuanto esta lengua domina de largo en los medios de comunicación, por no hablar de los juzgados. (Por cierto: en uno de ellos, la jueza «impidió declarar en catalán» –*El País,* 11-10-2007–, y el Consejo General del Poder Judicial no consideró que eso fuera motivo para incoar expediente.)

Así pues, tras el manifiesto de 2005 contra los «intentos (...) de romper cualquier vínculo entre catalanes y españoles», y al calor del manifiesto fundacional de 2006, nació el partido que ganó las elecciones del 155. Elecciones en las que Inés Arrimadas utilizó el inglés como coartada para atacar el trato preferencial al catalán en la escuela: «nuestra opción es una escuela trilingüe», dijo, como si la negativa a separar en función del origen

idiomático fuera un obstáculo para aprender bien catalán, castellano e inglés. Y también en este caso la inclinación a lo jurídico-tecnocrático coincide con la indiferencia a la realidad sensible de una lengua sometida, primero, a violentos procesos de sustitución, y luego, a la homogeneización de un mundo globalizado en el que la movilidad y la comunicación de masas juegan a favor de los idiomas mayoritarios.

*

«El aislamiento funda la técnica» y esta aísla *en retour* –decía Guy Debord–: cuanto más se unifica la escena social al proyectarse sobre toda ella la equivalencia de la mercancía, más aislados están sus actores, cada uno con su juguete. Y lo que así afirma su visibilidad como «monopolio de la apariencia» no es sino «una negación de la vida que ha devenido visible». Por eso, hay una necesidad de comunicación continua: por «la pérdida de la cualidad», la imposibilidad de interacción correctiva, el predominio de lo cuantitativo en un espectáculo que solo remite a sí mismo.

El brillo *spectacliste* es la otra cara del orden opaco que en la burocracia cancela toda posibilidad de respuesta y que en la economía no atiende sino a sus determinaciones de desarrollo. En él, como siempre, el fetiche recubre lo mortecino del *semper idem,* pero lo particular de este «sueño de la sociedad moderna encadenada» (Debord) es que la glorificación se aclama a ella misma. En lo jurídico el ornato de lo apisonador es la liturgia de casta y la retórica que impide discutir si hay o no una efectiva «división de poderes». Y en lo tecnocrático el ídolo se llama «economía del conocimiento», expresión que no podía faltar en el programa electoral de Ciudadanos, donde se decía: «estableceremos la separación entre las decisiones políticas y técnicas», para añadir que «la decisión política ha de basarse en un estudio técnico».

He aquí la unión de aura y *mediocritas* que envuelve, en ese programa, la apología de «una clase media trabajadora fuerte y dinámica». Es hablar por hablar, dorar la miseria con términos biensonantes. Y lo mismo sucede con la referencia a la sociedad del conocimiento. Luego resulta que el presidente del partido, A. Rivera, no conoce ni un libro de Kant, según se vio cuando, en la Universidad Carlos III, un estudiante le instó a citar un solo título del que había presentado como su jurista de referencia. Pero eso

no ha impedido que todos los diarios de Madrid hayan rivalizado en el panegírico del personaje, un lenguaraz siempre plano excepto cuando aguijonea a los herejes.

Cs es un partido de ideas incoloras e insípidas, pero no inodoras: en sus formulaciones reencontramos el hedor de la fraseología y de lo que ella encubre: una vida acuartelada. No sorprende que en sus actos se vitoree a la Guardia Civil. Ni tampoco que una de sus caras visibles –actor de segunda fila– se pronunciara hace tiempo en contra de la asimetría a favor de la mujer, declarando además que eran «falsas la mayor parte de las denuncias por violencia de género». Lo que ahora dice S. Abascal, el líder de Vox, estaba ya en los mimbres de un partido prototípico de la sociedad del espectáculo. En Rivera todo es muelle y en Abascal todo puntiagudo, pero ambos propician un marasmo en el que no importa qué barbaridad se diga. Lo importante es ser visibilizado. Por tanto, nada mejor que un actor para encabezar una lista electoral.

En el otro lado, la correlación entre la gloria y la *oikonomia* se encarnó en el tándem A. Mas & F. Mas-Colell, apareciendo el primero como mesías y el segundo como *conseller* d'Economia del *govern dels millors*. Luego resultó que, entre aquellos que habían de ser los mejores, la Conselleria de Sanitat recayó en un propagandista de la sanidad privada, B. Ruiz, así como la universidad quedó en manos de la Conselleria de Mas-Colell; el cual, de las tres opciones que el gobierno ofrecía para incrementar el precio de las matrículas, todas malas, eligió la más gravosa para los estudiantes. Y luego, después de que A. Mas declarara que a veces un elemento simbólico o argumental «se infla para quedar bien posicionado ante la opinión», Mas-Colell llegó a proponer un *govern de tècnics* mientras el *president legítim* estuviera fuera de Catalunya.

Como profesor, veo cada día que el dominio del castellano y del catalán no es óptimo aquí ni en ninguna parte. Pero que esto sea así se debe a tendencias relacionadas con el desdén tecnocrático por el lenguaje. Y es revelador de este desprecio el modo en que Mas-Colell sentenció que el latín es superfluo en la universidad pública. Pero no es índice de mayor ilustración el que Ciudadanos se remita a los valores ilustrados y a la Constitución norteamericana: esto es un envoltorio decorativo. Y por debajo hay la nada; pero una nada que estimula lo pre-político, sea en el sentido de una presunta protección, como la invocada en los orígenes de Cs, o de clara

agresión, como en la retórica a la que se ha entregado Rivera desde el juicio y cuyo corolario han sido, primero, los pactos con Vox, y después, su trasvase de votos a la derecha ultramontana.

*

Ya en 1842, cuando se produjo en Barcelona la primera sublevación con un carácter republicano y la ciudad fue bombardeada desde Montjuic, el general A. Seoane afirmó: «a los catalanes se les gobierna con palo» y «tirando metralla» (sin embargo, el profesor afín a Cs al que aludíamos antes dice que el maltrato a Catalunya es una invención de CiU). El marco de esa revuelta fue un estado de malestar por la amenaza de un tratado con Inglaterra perjudicial para la industria algodonera, por las quintas y la presencia del ejército en la ciudad, y por la detención de diversos periodistas de *El Republicano,* cuyo principal animador, Abdó Terrades, había tenido ya que exiliarse.

J. M. Fradera y J.-L. Marfany han explicado suficientemente que la defensa de los intereses de la industria catalana se inscribía en una orientación tendente a construir la nación española, si bien desde una situación y una tradición muy diferentes de las del resto de la península. A menudo se invocaba esta especificidad para reclamar la protección y el desarrollo que requiere la industria, e incluso se llegó a recordar aquel tiempo «en que peleamos los catalanes por nuestros fueros, y un gobierno despótico abusó de su conquista sujetándonos a vergonzosa opresión» –frase citada por Marfany en *Nacionalisme espanyol i catalanitat*–, mas esas arengas de los propagandistas de la burguesía catalana tienen como referencia las ideas de la «industria nacional» española y de Catalunya como «la España fabril».

Pese a ello, en su discurso en el Senado de mayo de 1843, Seoane introduce tópicos que han repetido otros representantes del Estado respecto a Catalunya: que los catalanes no quieren «contribuir como el resto de la Nación a ninguna de las cargas», que tienen una tendencia congénita a las «bullas», y que hay que poner «freno» a su inveterada «costumbre» de «alborotar». Pero en aquella época no se temía al nombre de las cosas: Seoane constata que el «castigo» que se aplicó y que considera «justísimo» se sitúa fuera de la legalidad constitucional.

El problema con las cargas impositivas remite a un largo proceso que tiene mucho que ver con los modos de desarrollo de una conciencia nacional bífida y asimétrica. Como ha escrito P. Vilar, «las condiciones puestas a los votos fiscales» en las Cortes medievales catalanas (que se reunían con periodicidad y asumían funciones legislativas) limitaban las prerrogativas del príncipe, que había tenido que jurar las Constituciones elaboradas por las Cortes, y esto introducirá la idea de una tradición pactista dentro del conjunto de elementos que se invocarán como constitutivos de una identidad diferenciada.

Tras la unión de los reinos de Castilla y de Aragón, y durante todo el periodo habsbúrguico, Catalunya siguió manteniendo sus propias leyes, aduanas, sistemas fiscal y monetario..., y no participó en la colonización de América ni en la mayoría de las campañas militares; además, el catalán será lengua de uso mayoritario aun en la decadencia asociada a la pérdida de centralidad del Mediterráneo, y también después, incluso entre los sectores burgueses que en los siglos XVIII y XIX aspiran a participar en la conformación de la nación española.

Por mucho que Casado diga que la nación española es «la más vieja» y «la mejor», en realidad la única gran institución compartida en la monarquía de los Reyes Católicos fue la Inquisición. Y, por supuesto, los reyes (consortes, pero no reinando unidos sobre el territorio unido: Isabel era la reina de Castilla y Fernando el de Catalunya y Aragón).

La monarquía y las guerras dinásticas –en nombre del reyfueron, antes del siglo XIX, el núcleo en torno al que giró «el proceso de formación de una identidad española», en términos de J. Álvarez Junco. Congruente con ello es que, cuando el conde-duque de Olivares propuso a Felipe IV un primer plan uniformizador, este fuera de entrada un «plan de armas»: más impuestos y hombres para la guerra. Igualmente, la exigencia real de nuevos impuestos y la presencia de los tercios en Catalunya fue lo que, tras haberse manifestado las Cortes catalanas contrarias a la incorporación a la guerra con Francia, llevó a la Guerra dels Segadors. Asimismo, en el siglo XIX, el repudio de la movilización de quintas será motivo recurrente de rebelión. Si el nacionalismo español se apoya en una identidad forjada a partir de guerras y de la fijación de fronteras del Estado, en Catalunya el descontento social alimentó el recuerdo y la vindicación de las *Constitucions* perdidas en la Guerra de Sucesión.

Son suficientemente conocidas las medidas centralizadoras que siguieron a esta, sobre todo tras la insistente rememoración del centenario de la *desfeta de 1714*. Pero conviene recordar, como lo señala M. Tuñón de Lara, y contra el tópico oficialista, que la pulsión unificadora de los Borbones estuvo «lejos de representar la modernización» del Estado. Las libertades arrebatadas «por derecho de conquista» persistieron en el recuerdo de los catalanes por contraposición a un Estado oligárquico que no hacía sino imponer exacciones y que nunca fue capaz de sustraerse a la influencia retardataria de la Iglesia.

Una guerra, la de 1808-1814, presentada luego como una epopeya independizadora, marcó el enlace entre los tradicionales lazos identificativos de inspiración católica, en virtud de los cuales el español es un «pueblo de Dios» que toca a rebato al grito de «Viva María Santísima», y el proceso de nacionalización por arriba que los liberales emprendieron en Cádiz con el fin de fundar en el pueblo una soberanía no patrimonial y, por tanto, efectiva estuviera o no en España el monarca. Sin duda, el hecho de que el programa electoral de Ciudadanos se remita a esas Cortes de Cádiz para invocar su «concepto de la nación como la reunión del conjunto de los españoles», no es ajeno a que aquel haya sido el punto de arranque del nacionalismo español. Sin embargo, en este hito (y mito) se mezclan dos realidades contrapuestas: la línea que va de Trento al nacionalcatolicismo (estudiada por Álvarez Junco en *Mater dolorosa)* reacciona contra lo moderno en todos sus estadios, como se verá en los ataques del vate del franquismo, J. M. Pemán, contra la primera de esas manifestaciones: el Renacimiento.

Y eso provoca, en el siglo XIX, incesantes cortocircuitos cada vez que los liberales intentan materializar sus afanes reformistas. Al fin, después de tantos pronunciamientos y tantos conflictos con los carlistas –expresión del arraigo de una mentalidad patrimonialista pero desafecta al Estado centralizado–, la monarquía de Isabel II institucionalizará la inercia caciquil en el turnismo de dos partidos –conservador y liberal–, la simbiosis con la Iglesia en el Concordato de 1851, el autoritarismo militar en las campañas de O'Donell... Y será otra guerra, la de África de 1859, la que sellará la reconciliación entre los liberales nacionalistas y los conservadores católicos; reconciliación facilitada por dos pilares comunes: la idea de la unidad religiosa (en 1808 contra el impío francés, ahora contra el moro

infiel) y el dogma de la unidad patria y cultural: la disposición de 1867 que exige que haya personajes que hablen castellano en el teatro catalán se suma a una larga ristra de medidas uniformadoras, enlazando con antecedentes como la Ley de Instrucción Pública de 1858, la disposición sobre la administración local de 1825, las reales cédulas de 1768 y 1780 orientadas a imponer la enseñanza en castellano...

Este sustrato común es perceptible ya en Cádiz, donde la doble tendencia a la homogeneización se plasmó en la idea de «una Nación verdaderamente una» y en la confesionalidad explicitada en la Constitución de 1808 («La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera»). No solo es que la uniformidad aparezca como una garantía de estabilidad; si la española era una nación aún por hacer, había un modelo para hacerla, y en ese modelo confluían metafísicas diversas pero coincidentes en un sujeto de la mismidad. De un lado, la escolástica de la Contrarreforma y el Siglo de Oro había introducido ya la abstracción del pueblo como soberano en la tierra, así como en Francia Malebranche y otros teólogos habían ofrecido un modelo providencialista y armonizador de lo particular con la voluntad divina; en el otro lado, Rousseau trasladó esa articulación teológica de la voluntad particular y la voluntad general al ámbito político, de modo que la máquina gubernamental que «obliga a los particulares» aparece como emanación de la autoridad legislativa que «obliga al cuerpo mismo de la nación».

Esta ley suprema encarna la voluntad del pueblo en cuanto cuerpo orgánico, y el soberano como «alma común» equivale, en un plano colectivo ideal, al sustancialismo eterno del sujeto egótico. Rousseau afirma en el *moi même* una naturaleza interior en consonancia con el orden universal y esto es la base de la autosuficiencia del sujeto privado y de la idea de una «comunidad de sentir unánime». Pero esa «armonía de la totalidad» se plasma en dos representaciones opuestas: una de carácter cálido, la simpatía entre corazones transparentes, y otra de carácter abstracto, el «interés general» indelegable, infalible e indivisible. En ambos casos la fuente es el sentimiento de mismidad o el *amour de soi* como expresión del orden natural: respondiendo a la naturaleza interior todos confluyen en el bien o la verdad, y obedeciendo al todo cada uno se obedece a sí mismo. No es que los individuos sellen un contrato con el soberano; el pueblo es una unidad que trasciende la suma de

individualidades, un cuerpo fundado en un convenio originario por el cual cada miembro se obliga para con todos asumiendo «la voluntad general» como «suprema dirección (...) siempre recta». La divinidad se proyecta en las leyes naturales y la voluntad moral se hipostasia en la ley del Estado, de lo que resulta que la instancia soberana se diviniza. La soberanía adquiere valor absoluto en cuanto se constituye, si bien ello requiere la adecuada educación de sus miembros, y en el modelo que ofrece Rousseau, *Emilio,* se dibuja una sumisión de la mujer que actualiza el patriarcalismo de las religiones del Padre. Sin embargo, a la vez que muestra en ese punto los «límites de la Ilustración», según lo viera T. W. Adorno, Rousseau inaugura el romanticismo, al oponer la particularidad del sentimiento a la frialdad desencantada de las convenciones sociales y de la racionalidad cartesiana.

Por eso produce risa que los padres intelectuales de Cs anatemicen el nacionalismo periférico como «romántico», y opongan Rousseau a Herder para defender un nacionalismo «cívico» o «ciudadano» cuyo principio de soberanía remite a la *nation* de los jacobinos. De entrada, hay que decir que esa idealidad del pueblo como un todo encubre la exclusión de colectividades concretas del acervo de los derechos. Por otro lado, el debate está algo desnaturalizado en la medida en que toda la derecha española, vieja o nueva, se ha parapetado en las posiciones duras y no es ya solo el sector más carpetovetónico del PP el que retoma la línea del nacionalcatolicismo. Así como parecía que trentinos y liberales representaban fases sucesivas del españolismo pero acabaron trenzando una línea continua, la nebulosa de un patriotismo abstracto cuyo protagonista es el Estado como expresión de la «voluntad general» ha tomado últimamente un tono chillón en amalgama con la extrema derecha. Y cabría recordar aquí las consideraciones de A. Camus y J.-P. Sartre respecto al carácter abstracto que toman los hombres cuando se les ve como enemigos. Antes, sin embargo, debemos atender a la noción de soberanía en que se sustenta esta mitología.

*

El primero de estos elementos es la idea de «nación», o mejor dicho las ideas, porque es un término polisémico; del cual, empero, vale la pena recordar su remisión originaria a «nacimiento» (por ejemplo, cuando en

francés antiguo se decía *pays de ma nation)*. En su sentido moderno, el término «nación» tuvo un doble desarrollo en la Francia de la revolución y en la Alemania fragmentada de fines del siglo XVIII. En ambos casos había una disposición política, pero en el primero se definió a partir de una realidad político-jurídica, mientras que en el segundo fue un ansia que se desarrolló en términos culturales según el gusto romántico por lo particular. Con la invasión napoleónica, Fichte, el gran afirmador del yo y maestro de la primera generación romántica, protagonizó el giro hacia el pangermanismo; pero antes, en el contexto del *Sturm und Drang,* ya había cuajado la idea de la *Volkstum* como una unidad de lengua, cultura, historia, paisaje, psicología, tradiciones...

En el último tercio del XVIII pensadores como Hamann, Herder y W. von Humboldt introdujeron una nueva atención al lenguaje y a la relación entre este y el modo «característico» de pensar, vivir y sentir de una comunidad. En Herder este nexo orgánico se manifiesta en las dos direcciones: «la fisiognomía de las naciones» se ve moldeada «a partir de sus lenguas», y la lengua y su reactivación constante por la poesía llevan impresa la huella del carácter nacional. Como Rousseau, del que sufrió la influencia, Herder tiene un pie en la Ilustración y otro en el romanticismo: de un lado, concibe una filosofía de la historia penetrada de providencialismo, a la luz de la cual la *Humanität* es el culmen de un desarrollo que va de la naturaleza a las formas más altas de la ética y conduce a una integración cosmopolita de los pueblos; de otro lado, esto implica la realización del genio de cada nación y la preconización de una estética atenta a lo particular, al espíritu de un periodo y de un lugar. Pero ni en Herder ni en Humboldt hay superioridad de una nación sobre otra. En ellos, la aspiración a una nueva Alemania no se cierra a injertos foráneos, que pueden ser «traducidos» al espíritu alemán.

Ciertamente, el idealismo del *Volkgeist* («espíritu del pueblo») ha tenido un devenir inquietante; a la idea del *Volk* como un conjunto de personas de cualquier procedencia que vivieran en un determinado lugar, le siguieron notorias muestras de la congenialidad entre teología y teleología. Pero, en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje,* Herder se opone a las teorías que remiten ese origen a la divinidad y afirma una visión del hombre como ser lingüístico y creador del lenguaje, o sea, como creador de sí mismo en condiciones inmanentes. Esta idea, como la de que la lógica actuante expresa el modo en que la lengua se ha organizado, son tendencialmente

contrarias al idealismo sustancializador. Pero la imagen que se ha acuñado de estos pensadores no admite la pluralidad de facetas: de Herder solo se retiene el esencialismo; y si de Humboldt se ofrece una imagen positiva, el precio de eso (como en el suplemento que le dedicó *El País)* es la omisión de su teoría lingüística; teoría que presenta el lenguaje como actividad, *energeia*, conformación, y que, como hemos visto, coincide con la tesis de Sapir y Whorf de que la lengua configura nuestra conciencia del mundo.

En cambio, la vulgata del nacionalismo de la ciudadanía, en el que esta aparece como una totalidad identificada con un territorio y un Estado, insiste en el carácter político y jurídico de la nación: Sieyès, que pasó de exaltar la Asamblea Nacional Constituyente a apoyar el Brumario, insiste una y otra vez en que la nación es un bloque social idéntico bajo «una ley común» y «una representación común»; pero, cuando él mismo introduce la correlación entre el poder constituyente y la Constitución en *¿Qué es el tercer Estado*? (1789), reaparece *l'état de nature* de Rousseau. También aquí, pues, hay sustancialismo. «La nación existe ante todo y es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal; es la ley misma», dice Sieyès. Este afirma, por un lado, el carácter global e ideal de la nación «independiente de todas las normas y condiciones», es decir, como naturaleza, y por otro, alienta el desarrollo que lleva del Proceso Constituyente a la realidad jurídica de la Constitución fundada en una comunidad de «asociados». Para él, como para los revolucionarios americanos (Harrington, Paine...), el Proceso Constituyente ostenta la primacía como poder soberano ejercido, en acto, por la multitud. Sin embargo, como ha mostrado Toni Negri, la conversión de esta actividad revolucionaria en una abstracción ideal, el pueblo uno, tiende a anular el antagonismo social que ha dinamizado el proceso, sustituyendo la multiplicidad abierta de la multitud por una síntesis que actúa como una «camisa de fuerza»: la función de la nación como «representación totalizante» es «transformar a la multitud en pueblo». Mientras que aquella actúa como una «relación constituyente» en devenir, el pueblo emanado de la nación-Estado «tiende a homogeneizarse e identificarse internamente». Para Negri, el hecho de identificar la esencia trascendente y espiritual de la nación con «todos los habitantes» de un territorio (Sieyès), tiende a la reificación de la soberanía e invierte el sentido de esta, que así pasa a ser un elemento de sojuzgamiento, una «máquina abstracta» que sirve a la «clase hegemónica» –el tercer Estado de

Sieyès: la burguesía– para apropiarse de la representación de la población convertida en el mito de una unidad indiferenciada.

*

Hay aquí, como lo ve R. Lafont, una alienación: asumiendo la idea de que Francia nace como nación moderna en la Asamblea Nacional de 1789, Lafont constata que esta Asamblea sustituye la vieja unidad de base dinástica por otra a partir del significado individualista y unitarista otorgado al término *nation;* en lugar de los derechos de antiguos cuerpos colectivos, ahora se proclama una declaración de derechos por nacimiento y garantizados por un contrato entre individuos en cuanto ciudadanos. El término «Federación» remite a este acuerdo y no salvaguarda ninguna de las realidades diferenciadas existentes. Se considera que antiguos elementos de resistencia ante el soberano como los municipios o Parlamentos como el de Rennes, no hacen falta después de que el pueblo se haya erigido en nación y ocupe el lugar de dicho soberano; el punto de vista ante ellos se reduce a dos posibilidades: se ven como parte del Estado o como palanca de la reacción de «los privilegiados».

Pero, si el pueblo tomó forma en la oposición de *sans culottes* y *culottes dorées* tras la huida del rey y su deposición, esa era una forma en absoluto unitaria: numerosos fueron los choques por la reivindicación –o contra la relegación– de medidas sociales (en 1791 se prohíben las asociaciones de trabajadores de las ciudades y del campo; en la Constitución de 1793 desaparece el impuesto progresivo sobre las fortunas, etc.); por su parte, los girondinos, «el partido de los propietarios», se enfrentaban a los jacobinos, que combinaron actitudes de radicalidad con ideas tendentes a mantener el orden burgués y una fuente trascendente de autoridad. Al fin el jacobino Robespierre aplastó a los *enragés* y, habiendo identificado la idea federal con la Gironda, reforzó la centralización de un poder en que se solapaban cartesianismo y rousseaunismo: el Estado es la ley «bajo los auspicios del ser supremo» y se organiza en departamentos numerados que sustituyen a las provincias, si bien mantienen buena parte de su trazado. Por otro lado, al calor de la guerra «los reflejos patrióticos nuevos sustituyen a los viejos» (Lafont), análogamente a como «el Estado sustituye a la religión» (Foucault) compartiendo sus atributos.

Así, llegado el momento, basta que un nuevo soberano pase a encarnar la nación sacralizada para que el poder se concentre en un vértice: fue lo que ocurrió en el Directorio. El golpe de Estado del Termidor puso las bases para el Brumario estableciendo en 1795 una nueva Declaración de Derechos limitativa de los principios de igualdad, y Napoleón I desarrollará un modelo disciplinario fundado en un código que se pretende universal según la idea de que la sociedad como un todo responde contra el crimen y la falta. Sin embargo, como ha explicado Foucault, la ley penal no es unívoca –en el Código Penal de 1810 las penas para la coalición ilícita de obreros son mucho más duras que el castigo de lo mismo en sus empleadores– ni universal. Se trata de «leyes (...) hechas por personas a quienes no están destinadas (...) para aplicarse a quienes no las han hecho»; algo aún constatable, pero que apareció explicitado en una sesión de reforma del Código Penal de 1831. Y el modo de imponer ese control normalizador es el panóptico («ninguna parte del Imperio está privada de vigilancia», reza el Código de Instrucción Criminal de 1808) y la fijación de los individuos a aparatos tales como la escuela, el hospicio, la fábrica o el manicomio.

En el caso de la escuela, el culto de la patria una y eterna se reencarnará en el republicanismo decimonónico: si Napoleón III no cesó de justificar su corrupta dictadura invocando «la voluntad de la nación francesa», cuando la República sustituye al Segundo Imperio el ministro Jules Ferry retoma y acentúa la represión del *patois* introducida ya por la Convención. Se castiga el uso en clase de términos occitanos o bretones. Y lo mismo hace el gobierno prusiano con el francés en Alsacia. O el inglés con la lengua escocesa. Es una guerra sin cuartel que aplica una lógica llevada a sus extremas consecuencias con el colonialismo. El propio Renan constata el carácter brutal de los procesos de unificación y expansión nacional, así como, en su discurso *Qué es una nación* (1882), deja sentada la indefectible tendencia de las naciones a incluir el «error histórico» en la interpretación de su pasado. Se construye la historia paralelamente a como se construye la nación, y a menudo los atributos de esta son creaciones posteriores al momento en que una élite da por fundado el Estado-nación; en época de Mazzini el italiano según el modelo toscano (que habrá de esperar a la televisión para imponerse totalmente) era hablado por menos de un cuarto de la población, en relación con lo cual un parlamentario del nuevo Estado,

Massimo d’Azeglio, formuló su conocida frase: «Hemos hecho Italia, ahora tenemos que hacer a los italianos.» Y lo mismo ocurría en Francia, donde en el siglo XVIII no había una lengua que fuera inteligible para los extremos norte y sur de la futura nación.

De ahí, empero, estudiosos como E. Gellner y E. J. Hobsbawm han extraído el corolario de que las naciones son creaciones del nacionalismo y, por tanto, solo pueden «reconocerse a posteriori». Sin embargo, que en un cierto momento aún no haya una lengua escolar estandarizada no quiere decir que una lengua no estatal no sea un elemento propiciador de una identidad diferenciada. La importancia de la cuestión se manifiesta en la virulencia con que se ha intentado extirpar esa disonancia en el cuerpo del Estado-nación, sobre todo cuando la hegemonía no está asegurada o la nación dominante está poco vertebrada (y así tenemos el *white speak* de los ingleses en Canadá o el «habla en cristiano» del franquismo). Hemos pasado de considerar la nación como un ente eterno a verla como algo creado *ex nihilo* desde arriba, y si lo primero es primordialismo romántico, lo segundo se aviene con el gusto posmoderno por cuanto evacúa los contenidos y tiende al artificio cínico. En el caso de Hobsbawm el instrumentalismo viene dado por una ceguera a lo cálido que le lleva, por ejemplo, a insistir en el interés práctico de usar una lengua u otra, habiendo ahí un residuo del viejo internacionalismo, así como en su visión del arte del siglo XX perdura un marxismo rancio que le hace insensible a la ruptura de las vanguardias. Pero ya Canetti explicó que el límite del internacionalismo es que hablamos lenguas distintas.

*

La reificación de un modo de ser presuntamente específico, sea como pueblo soberano o en forma de carácter nacional, es un elemento que ha acompañado –desde el siglo XVI, según B. Anderson– al desarrollo de las identidades formadas por la persistencia de unas fronteras o una dinastía o una cultura rival de otras. A partir de la invención de la imprenta, y sobre todo después de que en el siglo XVIII la opinión pública tomara conciencia de su fuerza, la guerra ha sido un factor decisivo en la propagación de estereotipos. Y esto ha actuado como palanca de identificación a partir de

autorrepresentaciones que enaltecen una identidad de grupo en contraste con la del vecino o el enemigo.

Para la visión que se quiere no romántica, es un componente indefectible del nacionalismo el que el Estado promueva una cultura acorde con esos mitos. Y Renan anticipa esto cuando basa la nación en un factor presente, el «consentimiento» diario y una mirada al pasado: un «rico legado de recuerdos»; empero, esta historia de glorias no deja de remitir a un *telos* o un destino, como se ve cuando Renan reconoce una «razón de ser» que hace que en Italia las derrotas se conviertan en victorias y que ese «espíritu general» se imponga a los últimos «caprichos del feudalismo». No en vano Renan se inscribe en una cultura positivista-liberal: el «deseo de vivir juntos» remite al contrato rousseauniano, así como el carácter «indiviso» de la «herencia» mantiene el mito de la nación como unidad inalienable. Como siempre en esta tradición, al elemento de equivalencia se le superpone una glorificación metafísica: en Renan lo pasado y lo actual converge en la idea de la nación como un «alma» colectiva.

El aura metafísica envuelve una realidad empobrecida. Y a esta respondió el romanticismo con su afán de reencantamiento y su gusto por lo auténtico y diferenciado. Pero el mito romántico del carácter nacional lleva a lo mismo que el mito de la soberanía del Estado liberal: a una falsa homogeneidad que desdibuja los conflictos característicos de la era moderna. No hay ni una sustancia de la soberanía ni una sustancia de la identidad. Por eso, Foucault advierte del peligro de «considerar la identidad y la subjetividad como componentes profundos y naturales», en paralelo a su análisis acerca de las técnicas de dominación asociadas a la razón de Estado, y enfrenta al «edificio» legitimador de la soberanía como génesis ideal del Estado una atención a cómo se relacionan sujeción y subjetivación, prácticas de poder y prácticas que –aunque a veces se imbriquen con estas– se les oponen. Asimismo, Rancière apunta a la creación de un espacio de sujetos intermitentes –no sujetos naturalesque se opone al arcaísmo de identificar la política con la preservación de un lugar identificativo, pero también a la presunta novedad de un centrismo que se presenta como afín a lo medio y como conjurador de la división o la discordia.

E. Macron es el epítome de este relato del «pueblo-ciudadano», como se vio cuando se proclamó presidente de Francia y su asesor de comunicación,

S. Fort, declaró: «él es quien acciona la memoria», para añadir que se trata de «hacer un pueblo». Más recientemente, al responder a la pregunta de un diputado del PSOE después de su discurso ante la Unión Europea del 17 de abril de 2018, Macron dejó meridianamente claro que identifica la soberanía con los Estados según la vulgata jacobina de la voluntad general, afirmando a la vez que el pueblo decide pero que «la soberanía no se divide». Y el sector del PSF encarnado en F. Hollande o M. Valls era también ejemplo de esta mentalidad, según lo patentizó el modo en que Valls se ofreció a Macron y –ante el poco interés de este– cortejó luego a la derecha españolista hasta devenir, en 2019, el candidato de Ciudadanos para la alcaldía de Barcelona.

Es propio de esta mentalidad subordinarlo todo al consenso que se supone inherente al hecho de que el hombre se transforme en ciudadano. Es el imperio de la facticidad, que ha sido siempre la base del carrerismo; pero esta pobreza de sentido impone la necesidad de «reavivar la llama» mítica, según dijo también S. Fort. Y, sin embargo, paradójicamente, la idea de que el nacionalismo crea su historia ha servido para desautorizar a movimientos basados en elementos a los que se ha atribuido un carácter protonacional, según la crítica que hiciera Renan a partir de la constatación de que lo lingüístico-cultural no permite determinar con claridad qué es una nación.

Renan percibe el carácter reductivo de los «conventículos de patriotas», pero cuando opone a ese «estar encerrado en tal o cual lengua» la condición «racional y moral del hombre», está afirmando lo ideal sobre lo real que actúa como límite. Del mismo modo, la falacia de que toda la población de un territorio esté incluida en ese consenso nacional nos devuelve al primer sentido de los términos «nación» o «patria», un sentido íntimo o cálido que de hecho nunca acaba de desaparecer. Sin duda, en los orígenes del jacobinismo como ideología que debía hacer frente a una guerra civil, esa circunscripción de un corral familiar resultó muy útil. Y esta priorización de lo que está en mi redil es, por supuesto, también operante en el nacionalismo afirmador de particularismos. En la historiografía de una identidad no dotada de un Estado, la voluntad de ser nación de que habla Renan suele acompañarse de la presunción de rasgos propios de un modo de ser o de hacer, mientras que en el nacionalismo que identifica lo soberano y lo estatal se niegan estas derivas pero se potencian las de la razón de Estado: el punto de vista suele ser el del Estado como destino, el

de «lo que el Estado debería haber hecho para afianzarse como nación» visto retrospectivamente. Y, por tanto, aquí hay teleología igual que la hay en la idea de «protonación».

Incluso Hobsbawm constata que «el acto (...) de convertir los súbditos en ciudadanos tiende a producir una conciencia populista (...) difícil de distinguir de un patriotismo nacional, incluso chovinista». Tanto en el enaltecimiento de una caracterología colectiva como en la identificación de una nación-Estado con «lo nuestro» («España es una gran nación», «ser español es ser un hombre de bien»...) se halaga una vanidad nutricia del yo; y en este apego a un grupo late un juicio de preferencia esencializado que fácilmente incorpora la denigración del grupo rival y que en realidad es un prejuicio. Un reflejo defensivo y prepolítico resumible en la idea de *primer els de casa*. Que es exactamente lo que defendió Trump en las presidenciales: «Lo primero, América», «Americanismo, ese es mi credo»...

Me pregunto si W. Connor, después de oír a Trump, seguirá creyendo que el patriotismo americano no es un nacionalismo, término que así, en genérico, él identifica con irracionalidad y contrapone al «patriotismo cívico». Pero me temo que sí. Primero, porque, como han dicho N. Elias o D. Innerarity, los adherentes al patriotismo tienden a considerar que el nacionalista es el otro, sin ver que ambas cosas son intercambiables; y segundo, porque la saga de los Bush podría haber despertado ya su prevención, por ejemplo cuando G. Bush hijo obtuvo la aprobación de una «Ley patriótica» que permitía intervenir teléfonos, detener por tiempo indefinido y establecer tribunales militares sumarísimos regidos por procedimientos secretos y destinados a juzgar a extranjeros sospechosos de terrorismo *(El País,* 29-12-2001).

*

En febrero de 2002 setenta intelectuales firmaron y difundieron una *Carta de América* que avalaba la guerra de Irak. Entre ellos estaban F. Fukuyama, S. Huntington, R. D. Putnam, M. Walzer...; en el texto se invocaba «la ley moral universal» para avalar una idea en contradicción absoluta con lo preconizado por Kant: «a veces una nación se ve en la necesidad de defenderse con el uso de las armas» digan lo que digan «instancias como la ONU».

En diferentes momentos de la *Carta* (y en su contexto: el Institute for American Values) se aludía a «nuestros valores como nación» y a «los valores (...) de la sociedad como un todo». Posteriormente, esta idea de un todo nacional ha quedado cuestionada por recurrentes disturbios que ha protagonizado la población afroamericana en protesta por actos de violencia policial sintomáticos de un persistente racismo (siendo esta población un 13% de la total, a ella pertenecen más de un tercio de las muertes que provoca cada año la policía). Y lo mismo ha ocurrido en las *banlieues* de Francia en octubre y noviembre de 2005 y también después; pero, como han explicado A. Bertho o J.-L. SagotDuvauroux, 2005 marcó una inflexión por su incandescencia –en sentido literal– y por el rechazo a toda interlocución. «La constitución de un pueblo como unicidad ciudadana abstracta», constata Bertho, es una bandera que solo cobija a una parte de ese pueblo, mientras otra parte recusa esa «República real» que nunca ha seguido el lema insurreccional de la igualdad y la fraternidad: «la República naciente acabó de modo sangriento con la aventura de la conspiración de los iguales», la de 1848 «aplastó la revuelta obrera de Junio», la «República de Férry fue colonialista», etc.

Cuando son innegables los efectos desastrosos de la guerra de Irak, se ha hecho igualmente notoria la amalgama de cinismo y fundamentalismo propia del capitalismo neoliberal que subyacía en los motivos reales de esa guerra; pero el brillo de los setenta intelectuales dejó en penumbra el esencialismo suministrador de asideros que cargaba su munición. Sin embargo, este ha sido un rasgo omnipresente en «el trío de las Azores»: M. Billig –estudioso del «nacionalismo banal» (pero «no inocuo») que «las naciones consolidadas» segregan– ha explicado cómo Bush envolvió su cruzada por un «nuevo orden» liderado en solitario por Estados Unidos con una retórica enaltecedora de «esta, la nación más grande», así como T. Blair, desde su primera aparición, fundía los términos «nación» y «comunidad» en un ardiente encomio del «pueblo británico» por ser «un pueblo grande» y con «una gran historia». ¿Y qué decir de Aznar? En la coda de que «somos un gran país» no deja de coincidir con Casado, Rivera o Pedro Sánchez; pero Aznar pretende convertir ese amor narcísico en obligación: «España, además de un deber, es una pasión», escribió en su libro dirigido a un joven con nombre significativo, Santiago –patrón de España–; libro que se alineaba con la Iglesia y la ultraderecha (cuyo líder,

ahora, también se llama Santiago) en el combate contra las nuevas formas de relación o de identidad sexual.

Hay una línea que une patria, patrimonio y patriarcalismo: es una cinta de Moebius en la que se doblan las figuras del hogar y de la virtud. La nación se hipostasia en madre y padre a la vez («madre patria»), pero el lado materno, la vertiente de cobijo, la subsunción en ámbitos fetales, afluye a la conservación de la legalidad metafísica encarnada en el Padre. Esta identificación entre lo virtuoso y lo viril es muy evidente en la tradición jacobina, sea en Francia o en Cádiz contra los franceses; pero en la Revolución Francesa *patrie* tomó un sentido de oposición al sistema preexistente antes de asociarse a una religión civil, y en la Revolución Americana el teísmo amparaba un acto histórico que en la Declaración de 1776 se manifestó en términos del derecho de un pueblo a «disolver los lazos políticos que hasta entonces le han unido a otro». En el nacionalcatolicismo, en cambio, la jerarquía eterna del Padre se suma al modelo de la familia tradicional, de modo que se hace muy patente la disyuntiva formulada por A. Camus cuando dijo: «Existe Dios o el tiempo.» O la unidad de lo trascendente o la multiplicidad de la contingencia.

Este es un punto nodal: habitamos en el tiempo, y eso significa azar, límite, caducidad, pero también libertad; y en esa dirección apuntan miradas muy diversas, por ejemplo Deleuze cuando, en *L'image-temps*, dice: «el tiempo no está en nuestro interior; él es, al revés, la interioridad en la cual somos, nos movemos, vivimos...». Frase que invierte la idea paulina de ser o vivir «en Dios», pero que asimismo enfrenta a la idea de sujeto de Kant un devenir inmanente inspirado en la *durée* de Bergson.

Que exista siempre un «nosotros» –desde el principio, porque nacemos inacabados y desvalidos– no implica tener que comulgar con actitudes de *empaysement.* Así, M. Foucault explica que la libertad no es un don garantizado por la pertenencia a una institución; E. Traverso considera «saludable» no plegarse al mecanismo de la «lealtad comunitaria»; y J.-L. Nancy añade que no se es libre a partir del yo o por emanación de un orden superior: «la libertad es acceder a una heteronomía del sentido».

Por su parte, Hannah Arendt, en «La decadencia del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre», confronta la idealidad de lo humano como abstracción o naturaleza y la realidad de encontrarse «frente a hombres que habían perdido efectivamente toda cualidad o relación específica excepto el

puro hecho de ser seres humanos». Lo concreto de esta exclusión y este padecer (aunque también cabría hablar de la dicha de encuentros asimétricos que hacen decir «tenemos que acabar con el destino», como en *El cielo sobre Berlín)* choca con toda la metafísica que cimenta la familia, la nación o el Estado.

*

Según eso, el pensamiento contemporáneo ha afirmado la idea de indeterminación o interdependencia frente al modelo kantiano de autonomía, pero también frente a la directiva rousseauniana de acatar «la suprema dirección de la voluntad general» para recibir «en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo». Frente a este último paralelismo («así como la naturaleza da a cada hombre un poder absoluto sobre sus miembros, así el pacto social da al cuerpo físico un poder absoluto sobre los suyos»), se ha abierto paso una conciencia de la precariedad y del extrañamiento según la cual la identidad no puede ser monolítica. Si el idealismo decía que «lo verdadero es el todo» –así Hegel, para el cual el Estado es el Espíritu en cuanto síntesis orgánica de seres y normas–, es significativo que autores diferentes e incluso opuestos del siglo XX coincidan en impugnar esto –así Adorno: «el todo es mentira»; o Deleuze: «el organismo aprisiona»; o Bataille al repensar las formas y lo informe en oposición a lo dado; o G. Didi-Huberman y su tematización de la «imagen-*pathos»* y la «imagen-síntoma» como vía de «conocimiento accidental».

Más adelante volveremos sobre eso, pero podemos avanzar ya que en esta indagación Didi-Huberman se sitúa al final del proceso de impugnación de la identificación del sentir con lo canónico en un polo y lo patológico en el otro. El gesto pasional en tensión con el objeto o la situación hace patente lo que en la experiencia falta, pero esta, en cuanto padecer que se revuelve y niega, ya no está en el orden del yo sino en el de lo prepersonal o transpersonal. Es un acontecimiento en tercera persona, una desestructuración que inicia «una nueva estructuración» (Deleuze), un desgarro que transforma lo pasivo en activo, que lleva de la postración a la vindicación colectiva.

El dolor y el desaliento toman carácter de rabia, coraje, excitación... Y eso –como cuando un semblante roto nos interpela y obliga– puede dar

realidad a un sujeto en el que el «nosotros» muestre su carácter compuesto. Pues, como hemos avanzado antes, nosotros no es el plural de yo, sino un término que introduce una fluidez entre lo que es yo y lo que no es yo; además la realidad a la que apunta es bivalente: tanto puede atenazar como impulsar –en el mismo sentido en que la soledad puede ser una clausura por miedo o una ruptura con el miedo.

En toda inflexión hay un estar a solas (también se decía en *El cielo sobre Berlín)* cara a cara con lo ignoto. Y este vacío es lo que en el texto de los intelectuales americanos se recubría con el todo de la *re-ligio* y los «valores de nuestra nación». Otro tanto ocurría, por ejemplo, en un mitin del PSC de 2017 en que Felipe González se erigió en valedor del «respeto al destino de España». O cuando Aznar, en el libro de cartas a Santiago, advierte: «el ser español lo impregna todo, así de poderosa es nuestra nación». Pero, de hecho, en esos casos (como en los arrobos patrióticos de J. Bono o de García-Page), lo que actúa bajo tales velos es un dispositivo de dominación. Cuando se unen nacionalismo y territorialidad estatal, se conjuga un doble mecanismo, a la vez, de dureza plomiza o agresiva y de sentimiento líquido asociado a la idea de nación como nacimiento. A la facticidad de una soberanía legitimadora del Estado se le suma la idea de «madre patria» que nos da el ser, por lo que nuestra identidad es indisociable de esa casa *(Heim)* o «unidad de destino». Así lo dice Aznar: «Si [la patria] llegase a estar en peligro, sería tu propia entidad individual la que estaría en riesgo.» Según eso, que un compatriota no hable en la lengua nacional puede ser una ofensa para quien está imbuido de la idea de patria originaria; y como ocurre en la familia o la domesticidad, la reacción de quien ve amenazado un poder secular suele ser violenta. La santa ira ante la desagregación del cuerpo nacional es tan ciega como la de quien se erige en defensor de un yo que se cree amenazado en su integridad orgánica.

Pero, por otro lado, la identificación del pueblo con el Estado da lugar a una reificación afín a la vida burocrática. Según explica Agamben en el artículo «Las lenguas y los pueblos», así como la reducción del lenguaje al código léxico o gramatical elimina lo intraducible, la idea de pueblo, cuando se recodifica en el de ciudadanía, se vacía de sentido y deviene soporte retórico de la identidad estatal. Lo exaltante de la nación se une a lo neutro del poder, tal como lo ejemplificó Cs en el acto fundacional de «España ciudadana» en mayo de 2018, donde el reclamo de un control

estatal sobre las instituciones y las escuelas catalanas se unió a vítores a una cantante que volvía a los titulares por entonar el himno de España en un recital. Dando un paso más por esta línea, Vox aunó en las elecciones de 2019 una defensa sesgada del Estado constitucional, un apego a la tribu y una idea de la soberanía según la cual «una nación sin fronteras no es una nación» (frase literal de S. Abascal en el debate del 4-11-2019).

El corolario, como dice Agamben, es que «los poderosos de la tierra toman las armas para defender un Estado sin pueblo (Kuwait), mientras que los pueblos sin Estado pueden ser oprimidos y exterminados impunemente». Y con la misma contundencia se expresa Billig: «la muerte de mujeres y niños kurdos gaseados no desencadenó la reacción mundial que desencadenó la desaparición de Kuwait». Es como si la nación constituida irradiara un aura que hace que «la violación de una madre patria [fuera] peor que la de una madre real». Con todo, esa parece ser un aura intermitente, añade Billig: «Estados Unidos no lideró ninguna coalición de indignados cuando su aliado, el gobierno de Indonesia, se anexionó Timor oriental en 1975» y asesinó a un tercio de la población de ese país –continuando así la tradición genocida de Suharto–; a lo cual hay que añadir: es que en Timor, además, no había petróleo.

*

Frente a esas formas de cerrazón, se ha convertido en un lugar común de los medios insumisos atribuir prioridad a los procesos constituyentes en oposición al poder constituido. Un ejemplo de ello es Toni Negri (aunque en este caso la insumisión es ya un recuerdo); para el cual, el poder constituyente es una «figura de ruptura» en la que converge algo que nace y «una suerte de catástrofe», mientras que el poder constituido es una facticidad bendecida y acabada. En el primer caso estamos en el plano del acontecimiento que se expande, mientras que en el segundo hay un repliegue que corta y fija ese devenir imponiendo la rutina de lo administrativo. En este sentido, la soberanía como principio de una normatividad fundada en la representación de la nación es algo de lo que hay que «defenderse»; y así lo hacen «nuevas realidades en movimiento [que] no aceptan abstracciones de su voluntad popular» (a partir, entre otras cosas, de la constatación de que las normas son distintas para las compañías

transnacionales y la «especificidad» concreta del pueblo representado institucionalmente).

La fortuna teórica del poder constituyente se inscribe en una crisis de legitimidad de los Estados-nación y de sus formas representativas; pero es también un síntoma de algo más, según se ve, por ejemplo, en el Comité Invisible cuando no solo impugna la idea rousseauniana de contrato y compara la «fábula» de que «el Estado emana de la nación» con el orden trascendente que identificaba al rey con Dios; además, en *À nos amis* se cita a un portavoz de la insurgencia aymara en Bolivia (2003) que oponía las «relaciones creadas por contrato» y codificadas formalmente a las «relaciones que se forjan» en la vida cotidiana y en la lucha como red de vínculos organizativos. Para el Comité Invisible el acontecimiento singular no es el gran día del proletariado, de la plebe como no-clase o de cualquier otra expresión de un pueblo ya existente, sino el momento del encuentro en la acción de un pueblo «que previamente faltaba».

Puede verse aquí una referencia a Deleuze y a su valoración de la cultura moderna –de Klee a Kafka y a los Straub– que no hace aparecer como esperanza a un pueblo unanimista, sino a cuerpos que no dicen yo y a pueblos que faltan. Pero también Agamben decía, como veíamos, que lo propio del animal humano es faltarse a sí mismo. Desde este punto de vista, «la cuestión del pueblo constituyente» enlaza con la cuestión de la identidad como apertura más allá de sí. Y en este sentido el Comité Invisible dice: «el mundo no nos circunda, nos atraviesa. (...) No nos pertenecemos» sino que «nos diseminamos en todo aquello a lo que estamos ligados», añadiendo que *«friend* y *free* en inglés, *Freund* y *frei* en alemán, proceden de la misma raíz indoeuropea que remite a la idea de una potencia común en crecimiento». Esto, que *si non è vero è ben trovato*, significa «percibir un mundo poblado no de cosas sino de fuerzas, no de sujetos sino de potencias, no de cuerpos sino de lazos».

Es una visión que opone a la idea de unidad preestablecida la de una organización *par serment,* una federación de lo que se constituye en la movilización: *«c'est le soulevement qui produit son peuple»,* no a la inversa. A diferencia de lo que parece en muchas referencias al pueblo de J. Butler, aquí, lo mismo que en las Nuits Debout (ocupación de la Place de la République de París en junio y julio de 2016), hay una asunción del vacío, de lo equívoco y lo centrífugo; como explica Patrice Maniglier en *Les*

Temps Modernes, la ocupación que empezó con el grito «no volvemos a casa» y que enlaza con centenares de ocupaciones en otras ciudades no venía a llenar *le trou* (agujero) del pueblo ausente sino al contrario: *«nous manifestons le manque même (...), nous le manifestons dans toute son inquiétante réserve de puissance»*. Lo cual se corresponde con el rechazo de toda *unité* susceptible de ser etiquetada por parte del Comité Invisible, que enfrenta a la lógica del poder *(pouvoir)* la de un crecimiento de potencia *(puissance)* y una determinada configuración de lazos *(une qualité de lien)*. Siempre, ser libre es participar de una realidad más vasta que la del yo: la «disponibilidad a una relación sensible» se opone a la *mentalité contable* presta a evadirse –y a aislarsecon las prótesis tecnológicas.

Aparece aquí una aspiración de libertad que se sustrae a la nominación aprehensiva. Frente al ansia de los *media* por encontrar siempre una doctrina y un líder, un nombre que permita la asimilación a una identidad política conocida (según lo veíamos en el 15-M o en la incomodidad que provoca la rotación de portavoces de la CUP), las filósofas que analizan las Nuits Debout en *Les Temps Modernes* aluden a una búsqueda de una «potencia de acción» impregnada de «tonalidad afectiva» y «exenta de toda relación con un fin». Ya Foucault había dicho que «no hay máquinas de libertad» sino «relaciones recíprocas». Y esta línea empalma con la idea agambeana de un sujeto que se constituye en la inmanencia de una vida que toma forma.

De nuevo las ideas de potencia y relación desplazan a la de sustancia. Que la potencia no se agote en el acto es un modelo a partir del cual se puede pensar el sostenimiento de una potencia constituyente que tiende relaciones más allá de toda identificación con lo constituido. Lo que mantiene la fuerza emancipadora es la combinación de la capacidad de ligar y de desprenderse: la *(de)liaison* apunta a una vida común hecha de singularidades compartidas; abre una zona de indeterminación entre hacer y no hacer; desactiva las vinculaciones y funciones cristalizadas en la máquina jurídico-política (como las del par ley-excepción). Y esa suspensión revierte en *potenza di agire* de una colectividad no fijada en condiciones de pertenencia y por ello inapropiable.

La gobernabilidad policial «excluye la inoperancia» (en el sentido en que Aristóteles y Averroes la presentaban como constitutiva de lo humano) y llena ese flanco abierto con la aclamación, frente a lo cual la visión de

Agamben busca extender aquel margen hasta el sistema que el poder constituyente forma con el poder constituido, haciéndolo «girar en falso» y convirtiéndolo en «destituyente».

Mientras que en el consenso prevalece la relación conocida y esperada, la capacidad de deponer los nexos ontológico-políticos, de instituir identidad y destituirla, significa percibir, en el lugar de lo previsible, una ausencia, y en el del destino una posibilidad; «crearse libertad para un nuevo crear», decía Nietzsche. Y tal es el espacio en que se despliega la práctica de la libertad – siempre incierta, según Foucault, por ser justamente una práctica, en modo análogo a como para H. Arendt no hay más libertad que la de la acción contingente y el recomenzar perpetuo.

*

Aun siendo distintos sus registros, hay un elemento común en la disposición de Arendt y de Simone Weil (y también en I. Bachmann o en Iris Murdoch). Y es un elemento de soberanía intelectual. Frente al tono de los hábitos establecidos o de las categorías y dicotomías dadas, un tono pesado por su facticidad, por la rutina que acarrea, ambas introducen la viveza de la independencia. Más cerca de lo social Weil e hincada en lo profano Arendt, ni una ni otra acatan la inercia, antes bien miran a la transformabilidad y a la diversidad cualitativa de lo particular y de su interconexión. Los lazos de emoción y lenguaje entre dos o más que son «alguien», no «algo», dice Arendt, la exigencia de rechazar la reificación de lo medio, dice Weil, se oponen a la indiferencia que sofoca el devenir y anula el sentido.

En este punto conviene recordar que la exigencia de tomar posición de Weil se une a la crítica de las organizaciones existentes, no solo en su conocida *Nota* de 1941 contra los partidos, sino también en otros textos. Así, en *El genio de Oc* Weil constata que «en los siglos XVIII y XIX se eliminaron las formas de la fuerza más groseras», pero se sustituyeron esas barreras «materiales» por otras «espirituales»; barreras que acorazan y se interponen ante la única posibilidad de incremento de la vida cualificada: la configuración interactuante con una «fuente exterior de energía». Cuando hay una identificación con un dicterio establecido de antemano y fácil de reconocer como puntal autoafirmativo (la Iglesia contra la herejía, la nación

contra el enemigo), el resultado es, en cuanto identidad, una disposición predadora, y desde la perspectiva de la formación, una vulnerabilidad al engaño. Pero este aferrarse, asirse a un refugio, es también un dejarse deslizar hacia donde se confunden la servidumbre y el tedio de lo equivalente (ambas cosas suponen «ahorro de energía»). Y frente a ello se nos aparece la «energía» activada por lazos que Simone Weil reconoce en las pasiones fuertes.

Esto nos devuelve a la indagación de Didi-Huberman en *Peuples en larmes, peuples en armes*, de 2016 (libro que hallará continuidad en *Désirer, désobéir*, de 2019). También aquí la vitalidad activada por el contacto a distancia de una *image-pathos* se opone al modo en que la pasión ha sido abducida por la «cultura» de la indiferencia; la cual, justamente por el predominio de la *apathia,* ha convertido aquel término o el de emoción en fetiches: «la sobrevaloración de las emociones es la otra cara de su insensibilización», refiere Didi-Huberman. Es una bidireccionalidad como aquella que tiene en un extremo las fantasmagorías de la sociedad del espectáculo y en el otro la *«image-fantôme»* que inquieta por estar cargada de energía (in-quietud, pues, como movimiento representacional y como fuerza pulsional).

Simone Weil, empero, percibe un límite en el hecho de que los colectivos se muevan sobre todo por resortes emocionales: «el pensamiento colectivo es un pensamiento animal», dice. Y también: «existe una mala manera de creer que uno tiene derechos, y una mala manera de creer que uno no los tiene». Si esto último remite a la resignación ante la injusticia, lo primero –como ha explicado Wanda Tommasi– apunta contra la conexión de derecho y nacimiento, persona y propiedad. Nexos difíciles de desenredar por cuanto resultan de una serie de procesos imbricados: la formación del Estado moderno y el desarrollo del capitalismo; el modelo egótico de personalidad y el emerger del nacionalismo; la nuclearización familiar y «la pareja rousseauniana como zócalo del poder del Estado» (J. Kristeva); la conversión en paradigma de los lazos patriarcales y de ciudadanía del jacobinismo.

Para Weil, el capitalismo es la supeditación de lo vital a lo cuantitativo; el Estado, la bestia automatizada; y los partidos según el modelo jacobino, la deriva de una voluntad que nació como respuesta a «problemas de la vida pública», pero que se reificó en mecanismos afines a la lógica de la guerra.

Una lógica que convierte en ídolo a la propia organización –el «animal que hay que engordar»– y en cuestión fundamental la determinación de quien manda en ella. Con esto, «la operación de pronunciarse a favor o en contra ha sustituido a la operación de pensamiento», argumenta Weil. Y cuando las determinaciones no obtienen más cauces que el de la recursividad, la energía se disipa.

Recursiva es así la apelación a derechos como si se tratara de una herencia que poseemos o debe dársenos. Y lo que Weil opone a esa pesadez –«la gravedad» como peso que tira hacia abajo– son las exigencias de la relación –estar atento al otro, obligarse a reconocer su existencia, «ser vulnerable a las heridas de cualquier carne»–; según lo cual Weil y, a partir de ella, la Librería de mujeres de Milán y las filósofas del grupo Diotima oponen a la mera invocación de derechos una configuración de relaciones con espesor simbólico y fluidez afectiva. Si H. Arendt insta a mirar desde la posición del otro, Weil constata que «un hombre a diez pasos es alguien del que me separa esta distancia pero también una perspectiva diferente desde la cual contemplarlo todo», pero esto se une a la consideración de que hacer justicia es ponerse en el lugar de ese ser lejano. Y esto confluye con la idea de Nancy de un «estar en el elemento del sentido» como un salir afuera, más allá del yo y sus velos, hacia lo desconocido e «indeterminable». No otra cosa es la libertad en cuanto heteronomía. Que en este punto coincide con la justicia por carecer de *fondation*.

La vida humana puede ser una composición en diversos planos: *poiesis* sin fundamentalismo. El lugar de este lo ocupa la lucha por hacerse en una transformación conjunta, si bien la perspectiva no es nunca la misma; y la vía es la reafluencia de la energía de lo elemental –la más potente– a la modelación de los estados complejos. Esta transferencia energética de los «móviles bajos (...) que nos llevan» a una ondulación de planos superpuestos remite a la gracia como facultad de determinarnos en una relación desprendida, y se plasma en el aprendizaje común, en la preocupación por trabajar bien y en la disciplina capaz de devolver al trabajo su valor de intermediación recreadora, no supeditada a lo maquinal, como desarrollo que deja atrás el criterio simplista de lo productivo y busca «la técnica que da más libertad».

Puede haber, pues, sabiduría común, pero a condición de que el *inter-esse* nos arranque de lo cómodo o lo fácil. Hay que educarse y pensar con un

rigor que detecte los elementos aporéticos, como lo hace I. Murdoch cuando constata que «ser libre es más difícil técnicamente» de lo que los utilitaristas pensaban, para añadir que «nos hace falta un nuevo vocabulario de la atención». A su vez, Weil aplicó el ojo crítico incluso a alguien decisivo en su formación como Marx, considerando que ajustaba afirmaciones de forma poco rigurosa, por ejemplo respecto al desarrollo de las fuerzas productivas y a su relación con el devenir histórico.

Partiendo de esa exigencia de rigor, ¿qué decir ante la actitud que insiste en invocar «los derechos de los españoles» respecto a la desafección catalana, o ante la que estampa en un cartel: *«Neixes amb el dret a decidir. Hi vols renunciar?»* Respecto a la primera: que la persona con que he convivido amenace con irse me puede doler, pero está claro que esa eventualidad no afecta a mis derechos. Y la respuesta a la segunda no es menos evidente: si se atiende al carácter inacabado y social del ser humano, está claro que lo que permite decidir no es algo que se tenga al nacer; aquí se ha hecho un calco entre hojas de trazos distintos: las declaraciones de derechos surgieron al calor de la idea del pueblo soberano, pero se mantuvieron en el ámbito de lo natural o familiar, mientras que el impulso vindicativo se aparta de esa zona en que la provisión y cuidado de la vida demanda obediencia, y se sitúa en un plano político que requiere iniciativa e inventiva, coherencia y sentido de la obligación.

*

Recuerdo que, en un acto de homenaje a D. Bensaïd después de su muerte, A. Krivine contaba cómo, en 1968, la energía de los manifestantes tendía a disiparse por la ausencia de una autoorganización orientadora del movimiento; y eso no significaba reeditar el viejo debate sobre la espontaneidad: el mismo Bensaïd ha explicado que la espontaneidad revolucionaria siempre es resultado del grado de experiencia y conciencia adquirido en luchas previas (por ejemplo, la manifestación espontánea del 3 de mayo de 1968 estaba fecundada por años de actividad de los llamados «grupúsculos»). Así, el 13 de mayo los 30.000 estudiantes concentrados en la plaza Denfert discutían adónde ir sin que pudieran hablar más que los que tenían a mano un altavoz; en cambio, después de que se decidiera ir a la Santé y el Ministerio de Justicia, se reaccionó ante las barreras policiales

con determinación, extendiendo la movilización y construyendo barricadas en un enlace con la memoria de la *Commune* que favoreció el que, aquella noche, la multitud hiciera gala de una «extraordinaria capacidad de iniciativa y de autodirección» (Bensaïd), hasta que el presidente G. Pompidou cedió a las reivindicaciones –lo que no impidió que continuara la movilización y se establecieran unos nexos entre estudiantes y trabajadores que habrían de llevar a la mayor huelga general de la historia de Francia.

También a partir de esa experiencia Guattari, que además vivió el largo 68 italiano, en una conversación con Michel Butel constata que en esos años hubo un fecundo desarrollo de «inteligencia colectiva» en «los comités de acción, la alternativa a la psiquiatría, los movimientos feministas, el movimiento homosexual...», pero también un «nivel de entropía muy elevado» (léase: comportamientos autocomplacientes...). Y cincuenta años después, en los debates de la Place de la République (rebautizada como Place de la Commune) y en los artículos sobre el pronombre *«nous»* y las Nuits Debout de la revista *Critique,* se vuelve a plantear el problema de «la dificultad de articular palabra y acción» cuando una multitud reunida no aspira a construir un nosotros en torno a un discurso enunciable o a coordinarse más allá de la asamblea y las comisiones dispersas –por ejemplo, según el modelo de delegados revocables de la *Commune*.

Cuando el Comité Invisible dice que «nada es tan homogéneo como para ser representado», eso marca una línea de fuga respecto al modelo de un punto focal absorbente, conforme a la idea deleuziana de devenires desterritorializados. Sin embargo, Deleuze reclama una centralización organizativa en las oleadas de disenso. Y los invisibles lo citan («el problema remite a la naturaleza de la unificación que debe operar transversalmente...») al considerar que *«la Commune est l'organisation de la fécondité»*. Por otra parte, si esta «hace nacer más de lo que reivindica», en esa medida obliga a una «tarea de traducción». La apuesta por una heterogeneidad inclusiva hace que la traducción cobre importancia en el proceso reconfigurador de identidades operativas. Así, Bertho también evoca la idea de transversalidad y recuerda que el Foro Social europeo y el Foro Social mundial se dotaron de una red de intérpretes voluntarios para que cada uno expresara sus cóleras en su lengua, de modo que la idea de traducción aparece en el sentido de conexión de lo distinto y también en sentido literal: que nadie deje de intervenir con fluidez. Pero Bertho

demanda también *«fédérer les haines»* para no caer en una «proliferación de autismos».

Análogamente, en el momento en que el 15-M coincidió con las elecciones generales, el grito de los concentrados «No nos representáis» mostraba la crisis de los partidos integrados en la estructura del Estado, pero también el agotamiento de un principio organizativo jerárquico que arranca con el jacobinismo y tiene su ápice en el Partido Comunista como «intelectual orgánico». Lo que Sartre llamaba (hegelianamente) «inteligencia objetiva» no tenía más realidad que la contraposición que hacía Malraux entre el comunismo como «enfermedad» y el gaullismo como «salud». Pero arramblar con eso no significa contentarse con un marasmo atomizado. Hay que acabar con lo *politicien*, pero no con la política como relación y acción animadas por el pensamiento.

El debate que solo se mira a sí mismo y no apunta a consecuciones formulables es infecundo. Incluso lo ha visto el Comité Invisible, que recuerda que los que bajaron a la plaza Taksim lo hicieron para evitar que se arrancaran 600 árboles, antes de que la plaza deviniera ágora y «matriz de una potencia reencontrada». Es decisivo que en la revuelta empiece a vivir aquello por lo que se lucha (en las plataformas o las relaciones internas del estalinismo y la socialdemocracia ocurría lo contrario). Y a esto se refiere Bensaïd cuando, citando a H. Lefebvre, habla de una utopía inmanente a la cotidianidad. Esta es el espacio próximo y común en el cual se configuran las actividades y relaciones: no hay otro mundo detrás de esa escena en cuyo interior habitamos, y solo en ella se perfila un más acá o más allá de lo burocratizado. Tal es el horizonte –a la vez utópico y real– en que se abre la posibilidad de que nos hagamos a nosotros mismos según «un sentido no práctico de lo posible» (Lefebvre). Pero para ello, si queremos hacernos juntos, y no hay otra opción, hay que encontrar formas de relación estables y operativas en la movilización. El problema no es que haya representantes, sino que estos se autonomicen tomando un protagonismo incontrolado y suplantando al movimiento; es decir, que la verticalidad se imponga sobre lo particular interactuante.

A esto es a lo que se opone Iris Murdoch cuando cuestiona las imágenes vigentes del hombre y la libertad, esta «como algo fácil, de ensueño», aquel como una voluntad «rodeada de un mundo empírico fácil de comprender». Por otro lado, Murdoch cita a Simone Weil para recordar «que la moral es

cuestión de prestar atención, no de tener voluntad». Y esto significa: «no estamos aquí para elegir de manera aislada».

*

Detengámonos en esa palabra, voluntad. En el siglo XVIII Montesquieu contraponía la voluntad despótica a una «sociedad (...) fundamentada solo en la voluntad de sus asociados», y en el XXI, por ejemplo, Hillary Clinton no se sitúa lejos de esto cuando dice que «el pueblo sirio tiene derecho a elegir libremente su futuro». Cabría preguntarse por los nexos entre esta declaración, la idea de soberanía de la independencia americana y el principio consagrado por el presidente W. Wilson en la Primera Guerra Mundial y la Paz de Versalles, momento en que todos los movimientos nacionales invocaron su idea del derecho de los pueblos a la autodeterminación.

Así, a Wilson se refirió F. Layret en la Catalunya de 1919 sin dejar de mirar con el otro ojo lo que estaba haciendo Lenin, y lo mismo hizo la Unión bretona al ver desoída, tras la guerra, la reivindicación de la enseñanza de su lengua. Wilson encarna el paso de la tendencia a la unificación de la época de Mazzini al abandono de la idea de un umbral mínimo (en cuanto a tamaño, demografía...) y al reconocimiento del derecho a la separación de toda minoría nacional; pero su concepción de nación remitía a una base étnica y se acompañaba del prejuicio de que las unidades a constituir debían ser homogéneas, lo que conllevó deportaciones masivas entre otros efectos funestos.

Luego volveremos sobre el tema de la autodeterminación –en pocos ha habido tanta confusión interesada–, si bien ya se ve cuál es la dificultad: términos como «voluntad» o «soberanía» contienen facetas que se despliegan en planos diversos e incluso opuestos (jurídico-políticos, axiológicos...) pero que se mantienen emparejados por esa tensión operante en su interior.

Agamben sugiere que la introducción del concepto de voluntad en la teología cristiana cumplía la función de poner límites al «caos de la potencia». La voluntad es la facultad que ordena hacer o no hacer algo. Primero fue la voluntad de Dios, cuya potencia absoluta era a la vez «ordenada» (o sea, limitada por él mismo: solo podía hacer lo que hizo, lo

que no podía ser mejor); y luego, la intención del sujeto, que enlaza «puedo» y «quiero» como si fuera soberano y decidiera él: es el «poder querer» de Kant, que para Agamben no funda la ética moderna, sino que muestra su imposibilidad al presentarla como un mandato: la razón me ordena... obedecer, dice Agamben. El cual, en esta crítica, enlaza con lo expuesto acerca de los derechos: en la denominación de la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 se separa y superpone a la vez una entelequia política («ciudadano») y una presunta naturalidad («hombre»), siendo esta una idealidad por mor de la cual los derechos del hombre se circunscriben a un ámbito de la ciudadanía: la nación-Estado. También lo hemos visto en H. Arendt: la concepción de los derechos naturales se confrontaba al despojamiento de hombres que no tenían otra cualidad que la de serlo, y así se pasaba de una soberanía de origen divino a una soberanía basada en la ficción de que una vida no cualificada, por nacimiento, deviene «inmediatamente nación». Lo cual ha podido salvaguardar la «dignidad» de las personas catalogadas como «ciudadanos activos»; pero, para otras personas (mujeres, negros, condenados, indígenas...), ha sido un principio de sujeción y de obediencia. Aún hoy, la figura del refugiado muestra las aporías de esa cultura del enclaustramiento en lo propio: ¿quién es realmente francés o español o catalán?

Sin embargo, en el tránsito de Schopenhauer a Nietzsche se produce una inversión por la cual la voluntad *(Wille)* aparece con el sentido de una fuerza vital, a la vez destructora y creadora, y luego como un poder poiético o formalizador *(Wille zur macht)*. Y es en este sentido como conviene atender a Bataille en una sociedad donde la sustantividad de Eros y Tánatos en el arte ha dejado su lugar a la cháchara interminable acerca de cosas como el viaje del verano, el último partido o la próxima celebración.

*

En Bataille la soberanía es una prodigalidad que escapa a la inercia de lo convenido. Es una liberación de lo que pesa sobre la vida degradándola o apagándola. Ser soberano implica abrirse al riesgo del contacto con lo «infinitamente extranjero». Lo normativo deja su lugar a una transgresión que mantiene la conciencia del interdicto. Pero esta exuberancia no puede ser buscada: está entre lo posible y lo imposible en cuanto que supone

individuación y pasión, siendo este segundo polo incompatible con estrategias que sirvan a un porvenir. No es algo que pueda crecer en el plano personal; y sin embargo es una afirmación opuesta a lo gregario. Es una «realidad incandescente» que disuelve lo fijado. Un espacio de umbral inasimilable a un orden. Una potencia que arranca de la servidumbre sin dejar de incluir un no saber: un fulgor oscuro.

Esta *puissance* es antípoda del *pouvoir.* Si este compartimenta, aquella abre intersticios, rajaduras... Es el umbral de lo heterológico. Confluye así con la potencia desclasificatoria que Rancière identifica con un *demos* irreductible a una naturaleza o un lugar. La intensidad de la experiencia lleva la vida a un estado en que todo puede devenir rostro, mirada o forma alterada y dúctil –como la de los labios en el beso.

Irrumpe una verdad que no es la de la conciencia autónoma. Una verdad que da miedo, según lo constata I. Murdoch: «no somos soberanos de lo que la vista abarca, sino criaturas ignorantes inmersas en una realidad cuya naturaleza tienta a la fantasía a que la deformemos sin tregua». Si Bataille dice que «la humanidad solo puede alcanzar las promesas que lleva en ella tomando conciencia de los conflictos que la desgarran», Murdoch pone en confrontación, de un lado, la imaginación que hace al hombre en cuanto ser capaz de determinarse, y de otro, la que le ofrece productos de consolación inhabilitándole para mirar lo real a la cara.

A ello se refiere también Simone de Beauvoir cuando impugna la negación de la muerte y afirma la ambigüedad de lo humano como un desamparo en el que se aúnan soberanía y carencia: existir, dice Beauvoir, es tender hacia una plena «presencia en el mundo» queriendo ser. Pero ese movimiento nunca llega a su fin; a la vez que en él me experimento como «cosa aplastada por el peso oscuro de las demás cosas», ese movimiento se prolonga, se plasma en «contenidos singulares» y en nexos de sentido; el fracaso se invierte en una experiencia de libertad que es también una apelación a la libertad de otros. Pero esto obliga a responder a «rigurosas exigencias», la primera de las cuales es «enfrentarse a la verdad».

En ello coinciden S. Weil e I. Bachmann –ambas críticas con Beauvoir–: «el primer deber que impone el presente es coraje intelectual», afirma Weil. Y hemos visto cómo Bachmann conmina a encarar la verdad en toda su dureza, en el mismo sentido en que Murdoch plantea la necesidad de agarrar «el toro de lo real por los cuernos». Tal es el criterio: afrontar «el

choque de la realidad» sin ceder a la mentira, «preferir el infierno real al paraíso imaginario», romper con la tendencia (epocal) a cerrar «los ojos por mor de conservar la sonrisa» (Weil).

*

La glorificación de una unidad reificada condena al inmovilismo, mientras que la contingencia de lo múltiple abre espacio para la actividad electiva; pero esta no puede agotarse en la pura inmediatez. Una cosa es que el colectivo muestre una identidad dilatada más allá de un a priori doctrinal, y otra que carezca de una consistencia como la que puede propiciar un discurso y unos modos de coordinación operativos. La fluidificación en este lado ayuda a que la abstracción se petrifique en el otro. Y tal es la bidireccionalidad de la soberanía: un polo legitimador que sofoca y otro afirmativo que libera. A ese segundo aspecto nos remitíamos al hablar de soberanía intelectual. Y en este lado se sitúa la exigencia libertaria que se opone al despotismo y que en diversas declaraciones de derechos, como la de 1848, incluye un principio de insumisión. Desde el primer punto de vista, el Estado se inviste de una «esencia trascendente» en la que sigue rigiendo un «principio de totalidad» como el del ser supremo, y esta «dimensión exorbitante» (Nancy) tiene su reverso en la inercia del «gran animal» (Weil). Frente a ello, está la potencia que, como fuerza vital, como movimiento inacabado y libre, desvela lo que la unicidad tiene de fantasmagoría.

He ahí lo decisivo en el debate sobre la autodeterminación. De poco sirve discutir si ese derecho aparece en algún corpus legal; de hecho, contra lo que se dice, está en varios; pero siempre se pueden argüir diferencias y especificidades. La cuestión es si con eso se abren o podrían abrirse márgenes para una determinación interactuante –no una sobredeterminación– que incremente las posibilidades de valor vital.

Ya hemos avanzado que ha habido mucha mistificación en este punto: se han dicho a la vez cosas como que la izquierda nunca ha defendido ese tipo de derechos y que este es un principio solo reconocido en la Constitución soviética; «los autodeterminó Stalin», dijo por ejemplo Felipe González, tras preguntar si queríamos ser como los rusos, y en la misma línea se ha difundido la especie de que la idea de la autodeterminación solo rige para

realidades coloniales. Pero lo cierto es lo contrario: se trata de una idea que ha tenido una amplia incidencia en movimientos sociales y de derechos humanos. En todo caso, lo decisivo no es el comparatismo leguleyo, sino el nexo entre historia y horizonte de expectativa. O dicho de otro modo: el impulso de libertad que ha animado siempre esa vindicación.

Su presencia en la lucha anticolonial o en programas en los que aparecía junto a derechos como el del divorcio –así ya en el del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso (POSDR)– es un índice de qué orientación la imanta: una resistencia a la compacidad, a la sujeción obligada; y ese reconocimiento de la diferencia se ha asumido o aplicado en contextos muy distintos, también en la Europa contemporánea (en la separación de Finlandia respecto de Suecia, la de Islandia respecto a Dinamarca...). He aquí lo importante. Imaginemos –como lo hizo P. Roth– que la Segunda Guerra Mundial hubiera tenido otro final y que las libertades de expresión o manifestación no rigieran en ninguna legislación: ¿acaso eso les quitaría su valor?

En este decurso, el marco de inteligibilidad de la cuestión nacional ha ido cambiando. En el periodo liberal era una idea sometida a criterios de viabilidad en función del tamaño y la demografía del territorio, los antecedentes históricos o la lengua...; después de 1848 y sobre todo en las últimas décadas del siglo, según lo expresó Kautsky, «la burguesía europea empezó a dudar de su fuerza revolucionaria y (...) a tener miedo de la revolución», de modo que, aunque «defendiera aún su aspiración a la autodeterminación de los pueblos», en la práctica la redujo a la retórica de los llamados intereses de su pueblo, renunciando a resolver la cuestión y auspiciando en cambio un belicismo que no se correspondía ya con el ciclo de las revoluciones democráticas.

En la trinchera de enfrente, en la Primera Internacional (AIT) y también antes, Bakunin defendió la «voluntad soberana de los pueblos» y el derecho a la independencia de Polonia o las nacionalidades eslavas; lo que, dentro de la línea ácrata, le separaba de Proudhon. A su vez, Marx y Engels no eran particularmente favorables a lo que el segundo llama «naciones sin historia», es decir, no desarrolladas según el modelo canónico del capitalismo y los grandes Estados. En relación con los pueblos eslavos, Engels explicitó en 1852 este horizonte determinista: «las pequeñas naciones arrastradas por la historia desde hace siglos tienen que ser

forzosamente contrarrevolucionarias» y «están condenadas a desaparecer en el torbellino revolucionario». Era una visión hegeliana y a la vez positivista por la que el curso de la historia aparecía sometido a un *telos* económico-social. Y a esto se sumaba el condicionamiento de la estrategia política más empírica; sin embargo, la atención de Marx a luchas concretas, sobre todo de irlandeses y polacos, a partir de los años sesenta reorientó sus posiciones en el sentido de defender el «derecho de todo pueblo a disponer de sí mismo», dentro de la tradición internacionalista según la cual la libertad no es troceable; lo que comporta una doble exigencia: que «el proletariado de los países opresores» sostenga las reivindicaciones «de los pueblos oprimidos» –ya que quien «oprime a otro no puede ser libre»– y que estos formen con aquellos un «frente común» contra sus respectivas burguesías.

Esta postura se explicita en el Congreso de Londres de 1896, en el que la Segunda Internacional «declara que está a favor del derecho a la autodeterminación de todas las naciones y expresa su simpatía a los obreros de todos los países que sufren actualmente bajo el yugo de un absolutismo nacional, militar o de otro tipo». De acuerdo con esta idea, en 1898 el Partido Socialdemócrata Obrero Ruso incluye en su programa el derecho a la autodeterminación y al uso de todas las lenguas del Estado en la enseñanza, así como el Partido Socialdemócrata Austriaco se convierte en una federación que se expresa en diversas lenguas y que plantea como punto central del congreso de 1899 el debate sobre el problema nacional en el Imperio austrohúngaro. Igualmente, Kautsky critica la mudabilidad táctica de Marx y Engels y deja claro que «la revolución austriaca de 1848 fracasó tanto por la aspiración de los alemanes a la supremacía sobre los checos e italianos y la de los húngaros a dominar a los croatas como por la actitud contrarrevolucionaria de los eslavos»; pero no llega a abandonar la idea de que solo los grandes Estados nacionales se adecúan «a las exigencias del desarrollo moderno». Para que se corrija este prejuicio habrá que esperar al siglo XX, cuando teóricos como Samir Amin replantean la descalificación de la insurgencia de los campesinos bretones por ir en dirección contraria al «desarrollo de las fuerzas productivas» y del Estado moderno, reconociendo que, «tras la cortina del universalismo» y del «progreso», late una disposición a la homogeneización que se corresponde con la racionalidad del capitalismo: ¿se intenta solo «resucitar a un moribundo (la lengua bretona)?», inquiere Amin, ¿o ahí se apunta una

protesta que, pese a sus concomitancias con la reacción aristocrática, desvela y desafía aquellos mecanismos de dominación?; idea a la que remite también R. Lafont cuando –en *Sur la France*– constata que la ideología que eliminó derechos tradicionales como los de los bretones pronto limitó también los derechos individuales con una democracia censitaria y luego con el cesarismo bonapartista.

En Kautsky la reflexión desemboca en la pregunta: «¿Qué es el combate por la democracia sino el combate por la autodeterminación del pueblo?»; a lo que el socialdemócrata pragués-alemán añade que este derecho no se basa –ninguno lo hace– «en el derecho natural», sino en unas «condiciones de existencia» y en una respuesta de lucha en esa sociedad concreta.

*

De hecho, toda la tradición marxista impugna los mitos que hacen del «bien de la nación» la «ley suprema» (Kautsky). «Espiritualismo» llama a esto Otto Bauer, el adalid del tema nacional en el socialismo mitteleuropeo; y esto comparece cada vez que se supedita la dimensión social de los conflictos a una «unidad nacional»; según lo cual, Rosa Luxemburgo ve en todo patrioterismo una traba en la lucha contra «la sociedad de clases».

Luxemburgo –nacida en Galitzia– crítica a los socialistas polacos por asumir la metafísica chovinista de «la idea nacional» burguesa; pero no deja de asumir la exigencia de «conquistar (...) la libertad nacional-cultural, la igualdad de derechos y la autoadministración para nuestro país». «La opresión nacional», dice, es una «herida» que no puede dejar indiferente a nadie que luche contra la dominación; aún más: esta puede ser «la opresión íntima más insoportable»; pero la respuesta debe partir del examen de condiciones históricas particulares dentro del desarrollo del capitalismo como totalidad. Esto es lo que echa de menos en el modo en que Lenin enarbola el derecho de las naciones a la autodeterminación.

Lenin distingue la época de la formación del Estado democrático-burgués y la de los Estados ya estructurados y con un régimen constitucional consolidado. Y considera que este es el modelo al que empujan los «factores económicos», pero también que el derecho a la creación de un Estado prolonga aquel desarrollo democrático y que esta es la cuestión política de fondo, una cuestión ineludible a la que hay que dar una respuesta

frente al nacionalismo dominante. En todo caso sitúa la autodeterminación en el marco de despliegue de la democracia y de la nación-Estado, y da la vuelta a la crítica de Rosa Luxemburgo diciendo que se limita a rechazar los elementos pequeñoburgueses de la vindicación polaca de la independencia respecto de Rusia pero no examina la situación del movimiento revolucionario en Rusia.

El núcleo de la posición de Luxemburgo es el rechazo a los «modelos abstractos de valor universal»: todo depende, afirma, de «la relación social material de un ambiente o una época histórica dada», y cita a Engels en el sentido de que «eso que ahora es bueno, (...) es malo en otro momento». El criterio de Luxemburgo es dinámico, y en esto coincide con Bauer; con quien, aun estando en sus antípodas, comparte una atención a lo ideológico-cultural que va más allá de la teoría marxista clásica. La crítica luxemburguiana es indisociable de una expectativa vital amplia e intensa y de una sensibilidad respecto al lenguaje y al tono incompatibles con el formulismo de consigna; y eso no es ajeno a su redescubrimiento en los años sesenta, ni tampoco a lo que de ella decía Luise Kautsky: «la suya era una naturaleza poética que bebía de una fuente inagotable».

Según esta visión, Luxemburgo tiene dudas –como las tiene Lenin a su modo– respecto a «la existencia soberana de las naciones menores»; pero no niega la posibilidad de un «retorno» de dichas naciones a una realidad soberana si se abren «perspectivas de futuro» para el nuevo Estado. Su valoración de la nacionalidad atiende a su capacidad de existir y actuar como tal; lo que se suma al criterio de no separar los objetivos respecto de la praxis basada en análisis concretos.

*

A su vez, Bauer se opone a las explicaciones de corte «místico» presentando la nación como «un fenómeno del hombre socializado». «La concepción materialista», dice, comprende «la nación como el producto nunca terminado de un proceso en curso»; aún más: «la nación es lo que hay de histórico en nosotros». Pero en esta ecuación Bauer no solo subraya «el elemento histórico» y contingente sino también el «nosotros». El acento en la variabilidad del devenir hace que la «condensación del destino» se desprenda de sustancialismo, si bien Bauer apoya la idea del «carácter

nacional» en una idea de comunidad –la de F. Tönnies en *Gemeinschaft und Gesellschaft*– que combina la interactividad y la organicidad de una voluntad esencial *(Wesenswille)*.

Y lo mismo hará K. Renner, también dirigente del Partido Socialdemócrata Austriaco, al decir que «la nación (...) es comunidad de la vida del pensamiento y de la afectividad». En Bauer, con todo, lo subjetivo pesa menos que lo intersubjetivo. Partiendo del concepto de comunidad en Kant como «interacción recíproca profunda», Bauer afirma que el carácter nacional es un factor histórico y, por tanto, no «inmutable», pero un factor a tener en cuenta como «orientación» cristalizada y autónoma. La historia y la cultura común –la lengua, los códigos de representación...– son elementos decisivos del «sistema» constitutivo de la nación, pero, además, el desarrollo que así toma forma se determina como una comunidad orgánica y destinal. Según ello, los miembros de esa comunidad no solo están «sometidos a la misma suerte», sino que tienen «una experiencia común de la misma suerte», o sea, comparten una percepción de la tradición y del presente que hace que, a estímulos parecidos, respondan de modo particularizado y con una perspectiva común de «procesos futuros».

La perspectiva de Bauer, dice Kautsky, hace justicia a la complejidad de ese «Proteo» llamado nación, en cuanto formación de relaciones que «se nos escapa cuando lo intentamos agarrar» pero que no deja de estar «siempre presente, influenciándonos». Ni Kautsky ni Lenin ni Luxemburgo desatienden esta cuestión y valoran que la idea baueriana del «carácter nacional» sea una «orientación heterogénea de la voluntad», pero critican que se ciña al plano de «la comunidad cultural». Bauer, en efecto, asocia el socialismo al cumplimiento de tres vectores: «la integración de todo el pueblo en la comunidad nacional de cultura»; «la conquista de la nación de su autodeterminación completa»; «una diferenciación espiritual creciente de las naciones». Y ello nos muestra la doble cara de la tendencia mitteleuropea a conciliar lo plural: se afirma el matiz diversificador y se evita la confrontación, pero esta acaba por llegar, y entonces la cordialidad muestra su envés de fatalismo. Musil lo retrata con ironía: «Kakania (...) se limitaba a seguir igual, (...) se disfrutaba de una libertad negativa, siempre con la sensación de que la propia existencia no tenía suficiente razón de ser; (...) al pronunciar las realidades y los reveses del destino, aparecían estos

como plumas y pensamientos. (...) Kakania era quizá un país de genios, y probablemente esta fue la causa de su ruina.»

Estas palabras ejemplifican perfectamente la cara y la cruz de Bauer: su plasticidad intelectual y su pasividad de acción. Pero aun así, atendiendo a la actual crisis del Estado-nación, es relevante el modo en que el austromarxismo cuestiona la identificación de la nación con el territorio según el paradigma estatalista de las fronteras y la unidad. «El principio territorial (...) agrava los problemas nacionales», sostiene Renner, porque «es esencialmente un principio de dominación», no «de igualdad». Que un checo en Viena o un austriaco en Praga no pueda ejercer sus derechos como minoría nacional muestra la amalgama que el nacionalismo territorial tiene con la idea de patrimonio y con el poder de «las clases instaladas desde antiguo» y «vinculadas a sus propiedades». Este es un poder incondicional que se impone por la fuerza; ante lo cual Renner dice: «si se quiere resolver el problema de las nacionalidades, escúchese a las *naciones»,* pero ¿qué entiende él por «nación»? Una realidad histórico-cultural que se ha interiorizado y se puede desarrollar merced a instituciones e impuestos propios.

Renner propone pensar en términos de pueblos unidos democráticamente, no de Estados o provincias; considera que una norma de derecho solo es eficaz si se integra en «el conjunto de todos los hechos de la inteligencia y el sentimiento»; y sostiene que cada miembro del Estado multinacional debe poder decidir a qué nación pertenece, lo que significa participar en sus tributos, derechos y obligaciones, esté en la parte del Imperio en que esté. Habría así una división en círculos nacionales *(Kreise)* que podían ser mayoría en unos lugares y minoría en otros, todos con su consejo, su escuela, su catastro, su presupuesto...; y estas asociaciones convivirían con los órganos de administración económica y con el Parlamento general, que cuidaría del respeto a las minorías y mantendría la soberanía tocante al ejército y la política exterior.

El problema de esta doble estructura es hasta dónde llega la capacidad de decisión del conjunto de asociaciones de una minoría nacional, por ejemplo cuando se considere que sus miembros deben poder hablar su lengua en instituciones con funcionarios del Imperio. Por ello, ya en el congreso de 1899, en el que el PSDA adopta la visión de Renner, Bauer propone introducir la idea de «autodecisión» de «la comunidad cultural», y en 1918,

cuando el problema político se hace candente y Wilson presenta su plan de paz, escribe «un programa nacional» que asume «reconocer el derecho de los pueblos a la autodeterminación» en el sentido de Lenin; o mejor dicho, en la línea de la tradición democrática a la que este se remite. En la vorágine de ese momento, incluso Estados que ya no pueden decidir nada admiten ese derecho que siempre habían negado. Pero, en todo caso, hay una diferencia entre el modelo wilsoniano y la tradición asumida por los internacionalistas, y es que esta perspectiva democrática, en la medida en que se hace social, no orienta su foco hacia unidades estatales homogéneas como las que propicia Wilson al aplicar su modelo tras la guerra.

*

Desde el principio V. Ilich Uliánov, Lenin, se atiene a la idea de autodeterminación asumida por el POSDR; y, al examinar la norma en que cristalizó la época de las revoluciones burguesas (1789-1871), se plantea no «perder de vista» los factores que favorecen que el capitalismo se desarrolle en Estados nacionales; pero, tras su trabajo teórico en el destierro y a la luz del curso de la revolución, Lenin defiende la autodeterminación –como ha explicado M. Löwy– situando «la política en el lugar de mando». Según eso, en las tesis que formula en abril de 1917, Lenin se aparta del evolucionismo según un rígido esquema económico. Ante los socialdemócratas polacos que consideran más ventajoso seguir unidos con Rusia, dice que «están en su derecho» al argumentar así, pero les recuerda que «para reforzar el internacionalismo no es necesario repetir las mismas palabras», y que la lucha común plantea exigencias diferentes según se esté en una nación opresora o una nación oprimida. En el primer caso, por ejemplo en Rusia, «debe insistirse en la libertad de separación de las naciones»: «solo son fieles a la democracia los socialdemócratas que opinan que el pueblo polaco debe ser libre»; mientras que en Polonia conviene combatir el chovinismo que divide a los trabajadores planteando que la «libertad de separación» hace posible una unión libre y voluntaria.

Lenin opone la abstracción de la soberanía nacional y «del interés de la nación» a los intereses de los explotados en su praxis emancipatoria, y eso le induce a desarrollar la diferencia –presente ya en Marx– entre «naciones oprimidas» y «naciones opresoras». Desde este punto de vista la prioridad

es unir a los trabajadores de ambas naciones partiendo del principio de la interconexión de todas las formas de opresión, idea que obliga a «una política de principios»: «¿Nosotros los rusos, que oprimimos a más naciones que ningún otro pueblo, hemos de renunciar a proclamar el derecho de Polonia, Ucrania y Finlandia a separarse?», pregunta Lenin el 29 de abril, para constatar: «¿no se ha separado Noruega de Suecia» y ello ha «fortalecido la confianza mutua» entre «ambos pueblos»? De la misma manera, «si Finlandia, Polonia o Ucrania se separan de Rusia, no hay ningún mal en ello. ¿Qué mal puede haber?».

Lenin sigue considerando ventajoso «un gran Estado y un gran mercado», pero dice sí al «contenido democrático general» que hay en el movimiento de una nación minoritaria –o dividida como Polonia–: se trata de «educar a las masas en el espíritu de una democracia consecuente» y orientada hacia «la máxima igualdad». Ahora bien, poder separarse, explica en *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación,* es una «libertad negativa»: la hacemos nuestra en cuanto «enemigos (...) de la opresión», pero también somos «enemigos del nacionalismo» en la medida en que tiende «al exclusivismo» o a establecer privilegios de una nación sobre otra. Además, en el mismo opúsculo constata que defender el derecho a separarse no equivale a «fomentar la destrucción de los vínculos»: «del mismo modo que en la sociedad burguesa atacan la libertad de divorcio los defensores de los privilegios y de la venalidad en que se funda el matrimonio burgués, negar en el Estado capitalista la libertad de autodeterminación, es decir, de separación de las naciones, no significa otra cosa que defender los privilegios de la nación dominante y de los procedimientos policiacos de administración en detrimento de los democráticos».

En la época de la guerra mundial, Lenin constata –en coincidencia con Luxemburgo– que la socialdemocracia encabezada por Kautsky se pliega a los «prejuicios nacionalistas» de sus gobiernos; lo cual lleva a la ruptura de la que surgen los partidos comunistas y –en 1919– la Tercera Internacional. «Reconocer la “defensa de la patria” es justificar esta guerra», escribe Lenin en su libelo contra «el renegado Kautsky», al que ataca no solo por defender el gobierno de Kerenski que prolonga la guerra, sino también por secundar el formalismo abstracto y oponerse a «los sóviets de soldados, obreros y campesinos» que se desarrollan en Rusia como un poder paralelo.

Este poder emergente asume las demandas democráticas, pero tiende a reemplazar las instituciones en que ellas se hubieran plasmado antes de la revolución. Según explica Aleksandra Kolontái, los primeros sóviets (consejos de delegados electos) surgieron espontáneamente tras «el domingo sangriento» de 1905, extendiéndose por los centros obreros según el ejemplo del comité de huelga de Ivanovo-Voznesensk formado «por delegados sometidos al control directo y a la revocabilidad por parte de sus electores». En octubre de 1917 los sóviets se erigieron en órganos ejecutivos y organizativos: el de Moscú abría las fábricas en *lockout* y garantizaba su abastecimiento, mientras el de Petrogrado aseguraba el suministro de agua, luz y víveres a la ciudad, además de instar a la convocatoria del Congreso de Sóviets general. Así lo cuenta Trotski en su *Historia de la Revolución Rusa*: «de un modo casi imperceptible la consigna democrática central durante quince años», la Asamblea Constituyente, «palidecía (...) y se convertía en una tradición y no en una perspectiva. (...) La fuerza de la tradición se manifestó en que, en vísperas de la última batalla en torno a la Asamblea Constituyente, ninguno de los bandos había abjurado aún de la misma; pero, en realidad, la burguesía la dejaba a un lado para apelar a Kornílov [el general de la contrarrevolución], al tiempo que los bolcheviques instaban a constituir el Congreso de los Sóviets».

A su vez, Lenin, en el opúsculo contra Kautsky, recuerda que Marx presentó la Comuna de París de 1871 como un modelo alternativo a las formas conocidas de Estado, y considera que «la república democrático-burguesa» es inferior a esta forma democrática directa, próxima y «sensible al aumento de la madurez política de las masas». Ahí reside «el quid de la cuestión» en un sentido general, por cuanto no hay separación entre tomar las riendas del destino, o sea, autodeterminarse, y afianzar el órgano decisorio que más contribuya al desarrollo emancipatorio. Sin embargo, esta lógica revolucionaria contiene contradicciones en la resolución de las cuales es decisivo «el factor humano», y esto lo ve Lenin al final de su vida, cuando intenta frenar a Stalin demasiado tarde.

Pero volvamos a 1917: en octubre se produce un rápido proceso de desagregación del Estado multinacional ruso: Finlandia, Ucrania, Georgia, los Estados bálticos... se independizan en respuesta a la hostilidad manifestada por el gobierno de Kerenski ante sus reivindicaciones,

hostilidad que persiste en los generales «blancos»; en cambio, las primeras medidas del gobierno revolucionario incluyen el «derecho de las naciones a autodeterminarse hasta la secesión» (Declaraciones de noviembre de 1917 y de enero de 1918), y en efecto Polonia y Finlandia se separan acogiéndose a este principio; sin embargo, cuando Ucrania se convierte en República Popular en diciembre de 1917 y su gobierno apoya al general Kaledín en la guerra contra los «rojos», el III Congreso de los Sóviets, con Stalin como secretario del tema nacional, se plantea la necesidad de limitar la libertad de autodeterminarse e introduce un adjetivo de clase: «autodeterminación de los trabajadores».

De entrada, Lenin no se opuso a esta idea de Stalin. Pero había mostrado ya reservas ante el libro que él mismo le encargó sobre la cuestión nacional (libro que presenta una teoría rígida de la nación, según la cual esta solo existe cuando no falta ni uno de los factores que Stalin enumera y que van de «la comunidad de formación psíquica» a la base territorial y «la vida económica común» –en contradicción, por ejemplo, con la realidad dividida de Polonia–). Siguiendo a Marx, Lenin cree que el desarrollo de la revolución, en su fase más avanzada, borrará las diferencias nacionales; pero mientras persistan las contradicciones entre naciones, estas tienen derecho a expresarse con libertad y a separarse si lo deciden. Tal es el principio que Lenin reimpone en el octavo congreso del partido bolchevique (1919), y dicho principio se aplica a Georgia, a las repúblicas bálticas y a Polonia, si bien la situación pronto se ve alterada: después de 1921 –fecha en que Stalin afirma que la autodeterminación es ya un concepto superado– los tratados con las repúblicas independientes o autónomas tienden a acabar con la bilateralidad, lo que motiva una fuerte discusión en relación con el marco de Federación de Repúblicas que Stalin presenta en 1922 (y que él mismo había anunciado en el X Congreso de 1921). Es entonces cuando Lenin, ya enfermo, retoma la cuestión y elabora unas notas que envía a Trotski y en las que se reconoce «culpable ante los obreros rusos de no haberme ocupado con suficiente energía de la cuestión de la "autonomización" llamada oficialmente Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas»; en este momento (marzo de 1923), Lenin reclama de nuevo la igualdad entre las naciones, constata que el proyecto de Stalin reduce «la libertad de salir de la Unión (...) a un trozo de papel», y promete

a los georgianos elaborar un discurso contra el chovinismo ruso redivivo, cosa que ya no podrá hacer.

*

En Lenin persiste la tendencia de Marx a considerar todo Estado antagónico a «lo nuevo, fresco y vivo» que requiere libertad para desplegarse; pero también hay una pulsión estatalista-centralizadora, y esa proyección de lo organizativo sobre lo estatal es una de las críticas que le hace Rosa Luxemburgo. Según la primera disposición, Lenin defiende los principios que la democracia liberal ha dejado incumplidos, como la autodeterminación o la abolición de la pena de muerte (derogada dos veces, tras la toma del poder y al fin de la guerra civil, pero restablecida otras tantas). Incluso critica medidas de coerción que considera vinculadas a «lo podrido y muerto», es decir, a la «herencia burguesa». Y en diversos momentos propicia una libre discusión entre facciones, una prensa abierta a mencheviques y socialrevolucionarios, etc. Sin embargo, su prioridad es el desarrollo de la revolución merced a la unión de los trabajadores en órganos de lucha eficaces; lo que, para él, significa profesionalización y centralización.

La base de esta orientación es la idea de que el partido bolchevique encarna «los intereses generales del proletariado»; idea tendencialmente opuesta a la pluralidad y que desemboca en la fusión del aparato y el «Estado obrero». Así se patentiza sobre todo a partir del X Congreso (1921), en el que, de un lado, se aprueban resoluciones favorables a la instrucción y la discusión, pero, de otro, se anula la posibilidad de facciones organizadas. La doble deriva hacia un aparato compacto y un Estado fuerte aún coexiste en Lenin con una prevención respecto a la burocracia y la máquina estatal. Pero con Stalin desaparecerán las disposiciones orientadas a limitar este poder, encarnado cada vez más en la cúpula militar y policial –y, por supuesto, en el «padre de la patria».

Sin embargo, en los primeros años de la «nueva era» (A. Kolontái), cuando la revolución aparecía como una «erupción» presta a extenderse a otros países, lo que dominaba era una libre apertura de posibilidades. Como explica Kolontái –primera mujer ministra de la historia, si bien la citada prevención ante el Estado llevó a proscribir el concepto «Ministerio»–, en

1918 se abolió la obligación de obediencia al padre y al marido, se oficializó el matrimonio civil con libertad de divorcio sin costes a petición de una de las partes, se despenalizó el aborto, que pasó a ser libre y gratuito... Asimismo se abolieron las leyes contra el adulterio y la homosexualidad, según la idea de «no interferencia del Estado en asuntos de sexo en tanto nadie sea lastimado» y en beligerancia contra la confusión del amor con «la posesión» propia de una «sociedad interesada solo por la propiedad». Según estas ideas, Kolontái introdujo un seguro maternal con bonos, licencia laboral y recesos para lactancia, a la vez que el código de 1918 aseguraba la igualdad de salarios. También se estableció una red de consultorios y clínicas de maternidad para la atención durante y después del embarazo, así como un plan de construcción de guarderías, junto con otras medidas tendentes a limitar «los trabajos caseros en forma individual» (creación de «lavaderos centrales», talleres de plancha, restaurantes públicos...). Y el mismo «espíritu nuevo» se plasmó en una enseñanza gratuita en todos sus niveles y con cuotas tendentes a favorecer la llegada a la universidad de los jóvenes obreros (dos cosas que también anuló el estalinismo, en 1936 y 1940 respectivamente).

Igualmente, el Comisariado para la Educación Popular dirigido por A. Lunacharski (Narkompros) creó infinitas escuelas, desde las de alfabetización de adultos hasta los estudios estatales libres (Svomas), primero integrados en el Departamento para las Artes Figurativas (IZO), donde había colecciones de arte unidas a centros de investigación, y luego en el Instituto Superior de Arte y Técnica (Vkhutemas). Estos talleres plásticos, los espectáculos teatrales de Maiakovski, la música de A. Lure (que constataba que ninguna juventud había tenido ante sí un horizonte tan abierto), los trajes suprematistas de Popova o Stepánova, los objetos plegables de Ródchenko o los muebles diseñados por Tatlin o El Lissitzky, son prueba de una efervescencia que no encontró grandes trabas –aparte de la penuria– hasta fines de los años veinte (en 1921 la Nueva Política Económica redujo los subsidios, pero aún en 1925 se reconocía que en arte se puede ser revolucionario «en formas infinitamente más variadas que en política», y Lunacharski no cayó hasta 1929, después de publicar *Siluetas*, un libro de semblanzas de líderes de la revolución entre los que no estaba Stalin).

El hecho de que los acontecimientos de Rusia aparecieran como un

ejemplo vivo de «la lucha del hombre por adueñarse de su vida» (Trotski), obligaba a educar para la libertad incluso en los detalles y a no ceder en la resistencia a todas las formas de opresión; pero esa misma condición de «faro» revolucionario hizo que las potencias capitalistas –sobre todo Francia, Inglaterra y Japón– apoyaran a los generales blancos en la guerra civil y acordaran un bloqueo contra la Unión Soviética. Lo cual produjo una reanimación del sentimiento nacional: «la guerra se ha hecho nacional», dijo Zinóviev; pero será en los años treinta, bajo Stalin, cuando el patriotismo ruso empape toda la política del Estado soviético.

*

Para calibrar el abismo entre el salto de 1917-1923 y la deriva que desemboca en la Constitución de 1936, es útil recordar algo que dijo Trotski de Lenin (muerto en 1923): «su perspicacia (...) estaba atenta ante cualquier síntoma alarmante; partía de los peores supuestos y estimaba preferible presionar una y otra vez que mostrarse indulgente». Este rigor se enfrenta a los límites inherentes al movimiento proletario y permite optar en cada momento por lo que puede hacerlo transcrecer, sin sacralizar nada. La primera obligación de un revolucionario, como dirá más adelante el Che, es hacer la revolución. Y así lo ve Trotski (que en 1903, sin embargo, comparaba esa «desconfianza» de Lenin con una actitud jacobina) cuando escribe la historia de la revolución. Las *Tesis* y las «cartas desde lejos» que Lenin envía al Comité Central del partido bolchevique antes de volver a Rusia en abril de 1917, abonan ese cambio de visión: en este momento Lenin opone a las tendencias conciliadoras con el gobierno provisional menchevique la consigna de «todo el poder a los sóviets», y considera, como reseña Trotski, que las masas movilizadas «están más a la izquierda que el partido» y que «el partido está más a la izquierda que su núcleo dirigente». Pero, una vez decidida la insurrección, en octubre el partido toma la iniciativa para sincronizar los golpes decisivos.

Con la misma lógica, Lenin asume que sea el partido el que decida, en atención a «los intereses» de la lucha de clases, la oportunidad de aplicar el principio de autodeterminación. Pero esto plantea dos problemas. Y el primero es de lógica: ¿puede haber una política de principios condicional? ¿Subordinar la autodeterminación a razones tácticas o estratégicas no abre

la puerta a aquello que Lenin criticó a Stalin en 1921 por el modo en que zanjó el problema georgiano, a saber, que pisotear los derechos nacionales propicia un enfrentamiento entre trabajadores en lugar de un combate común? La cuestión es quién y cómo decide en nombre de la revolución, o qué se entiende por esta, y ahí aparece el factor humano, pero también se ve que se trata de una cuestión política, ya que solo la formación en este terreno y la discusión en la praxis pueden hacer que las exigencias operativas no arramblen con los valores de la pluralidad. Y ello nos lleva al segundo problema: la relación entre el sujeto revolucionario y sus estructuras teórico-prácticas estables, en este caso el partido comunista regido por el «centralismo democrático». Un problema de peso considerable a tenor de la insistencia con que Lenin vuelve sobre la cuestión.

Como ha explicado Rossana Rossanda, en Marx la organización tiene un carácter transitorio: no precede sino que expresa el movimiento del proletariado; este, en la lucha, se dota de las estructuras que necesita y que suelen tomar –como en el ejemplo de la Comuna– una forma política funcional y directa. «Las revoluciones proletarias (...) se critican continuamente a sí mismas, interrumpen a cada instante su propio curso, retroceden sobre lo que parecía cosa hecha para comenzar de nuevo», escribe Marx en *El 18 Brumario*; lógica que le lleva a afirmar el carácter permanente de la revolución. Casi con las mismas palabras, Lenin insta a «separar saludablemente lo que constituye un mérito histórico mundial de la Revolución Rusa» y «nuestro intento, desastroso tal vez, de construir aquello que nunca ha sido creado y que en numerosas ocasiones deberá volverse a empezar».

Análogamente, en el IV Congreso de los Sóviets (1921), Lenin dijo: «Sé perfectamente que esta bandera está en manos débiles (...). Las transformaciones socialistas que hemos llevado a cabo son en muchos aspectos imperfectas (...): han de servir de indicación a los obreros avanzados de Europa occidental, que se dirán: los rusos no han comenzado en buena forma todo lo que tenían que hacer.» A ello remitía la anterior cita de Trotski respecto a Lenin: además de la contingencia del momento que se analiza, está el hecho de que el proletariado nace del capitalismo, de modo que se emancipa en condiciones que este produce; su potencial revolucionario procede de un estado «de alienación» al que ha abierto los

ojos. Siempre, pues, hay que mantenerse vigilante; lo cual es incompatible con la idea de un cumplimiento definitivo.

Tal es el sentido de situar la vindicación nacional en el campo político arrancándola de la incondicionalidad metafísica del nacionalismo. En cambio, Stalin afirmará que la Unión Soviética es «la patria de la teoría y la táctica de la revolución proletaria» y sacralizará a Lenin como «creador» de esta doctrina, convirtiéndolo en un «ismo» que debe ser depurado de «desviaciones». Análogamente, la Constitución de 1936 explicita el papel dirigente del partido, de modo que este personifica –como «voluntad única»– la «voluntad nacional» de que era «portador» el proletariado; y en esos años las purgas y las cooptaciones convierten el partido en una pirámide bajo el control del primer secretario, así como el corpus constitucional presenta la Unión Soviética como un Estado ya acabado y fijado.

A esta supeditación a una cúpula hiperconcentrada se enfrentan Trotski y la Oposición de Izquierda, pero antes Trotski ha basculado de la crítica al jacobinismo a una actitud productivista que en 1921 le lleva a atacar a la oposición de izquierda del momento porque, según él, «ha hecho un fetiche de los principios democráticos». A su vez, al final de su vida Lenin formula diversas críticas a Stalin relacionadas con la burocracia y la opresión nacional, entre las cuales está el documento que se conoce como su «testamento» y que no llegó a distribuir. Sin embargo, en ambos la apertura crítica convivía con seguridades que, si bien ayudaban a enfrentar circunstancias extremas, también prepararon el camino hacia una dirección ultracentralizada. Una de ellas fue militarizar la economía en 1919 según el ejemplo del victorioso Ejército Rojo organizado por Trotski. Otra fue la eliminación de la disidencia en 1921, de tal modo que el partido bolchevique se convirtió en partido único. El motivo fue el afán de paliar los peligros de reintroducir una economía mixta con una dirección personal en las empresas: el mayor margen que la Nueva Política Económica concedía a los sectores no revolucionarios indujo a Lenin a intentar integrar la oposición en el Comité Central del partido. Pero esto, como hemos avanzado, remite a una concepción hegeliana de la historia: su sentido se encarna en una vanguardia que, por identificarse con lo que debe ser, por aparecer como garante de la necesidad histórica, se siente legitimada para

solventar los conflictos impositivamente, sin percibir el nexo que existe entre la reducción de los ámbitos de decisión y la gangrena burocrática.

Percepción que sí tuvieron Rosa Luxemburgo o Aleksandra Kolontái. Lenin opuso a la burocracia «los principios de la Comuna» (control de salarios, revocabilidad...), pero, a diferencia de Kolontái, no relacionó el fenómeno con la obediencia a un engranaje vertical –«una tercera persona»–. Y Trotski asoció muy pronto burocracia y ausencia de contenido y de acción, pero tardó mucho en reaccionar con propuestas tendentes a la repolitización y la pluralidad cuando iban quedando anulados los resortes correctivos frente a una burocratización dirigista. En 1903 Trotski se resistió a la idea leninista del partido centralizado por considerarla «sustituista» del movimiento y llegó a pronosticar que eso podría llevar a la sustitución de la organización por su Comité Central y de este «por un único dictador». Pero, tras adherirse a la formación bolchevique, Trotski asumió esa concepción organizativa, que Lenin pulió en el III Congreso (1905) y en textos posteriores, y la radicalizó frente a los sindicatos en la grave coyuntura de 1920 –guerra polaca y hundimiento económico– de un modo tal que fue tildado por el propio Lenin de «centralismo degenerado».

En este punto lo épico oscila hacia lo trágico: Stalin –con un método típico de la burocracia– utilizó en la aniquilación de Trotski y la vieja guardia palabras de este descontextualizadas, a la vez que eliminaba de las obras de Lenin las palabras que contradecían su interpretación del «leninismo»; mientras Trotski, ya exiliado, profundizaba en la crítica de la burocratización de las organizaciones obreras extendiendo el análisis y las alternativas (entre otras, la pluralidad de fracciones y partidos) a la Unión Soviética, a la que pasó a calificar de «Estado obrero burocráticamente degenerado».

*

Si, como decía Marx, la conciencia depende del ser social, el único modo de evitar que los privilegios materiales o psicológicos de los cargos redunden en el conservadurismo de la inercia burocrática, es mantener viva una actividad política colectiva capaz de hacer que las diferencias se minimicen y las jerarquías sean revocables. Ha de haber antídotos ya en la práctica revolucionaria.

Y los ha habido: se ha asumido la importancia de preservar la autonomía de los movimientos, se ha limitado el tiempo en los cargos...; pero esto no ha hecho que la concepción marxista del sujeto revolucionario haya dejado de ser problemática. ¿La conciencia revolucionaria surge directamente de la praxis? Lenin lo niega: la economía y la lucha social no engendran la conciencia de la necesidad del socialismo; la movilización puede llevar a un tipo organizativo superior, pero nada asegura que tenga que ser así. Por su parte, Trotski matiza la tesis de que la conciencia es producto de un ser en movimiento realzando este dinamismo: «la conciencia», dice en un texto sobre cotidianidad y lenguaje editado en 1923, «se define por el ser; pero la dependencia no es mecánica ni automática: es recíproca»; a lo que añade que «el psiquismo es conservador» y que «los diferentes dominios de la conciencia no se transforman simultáneamente»; por eso es tan importante la «autoeducación» del partido –«comenzando por los dirigentes»–, destinada a «nivelar» desajustes perceptibles, por ejemplo, en la persistencia de actitudes de machismo y chovinismo.

Pero las aporías siguen ahí. Si el sujeto revolucionario, según Marx, es el proletariado en cuanto clase desposeída de todo por el capitalismo (también, pues, de la cultura), hablar de una conciencia revolucionaria emanada de la vida proletaria es embellecer esta realidad, cuya fuerza transformadora se universaliza por su absoluta negatividad. Pero, si la conciencia revolucionaria llega al proletariado «desde fuera», como dice Lenin, esto hace necesaria la incorporación de intelectuales llamados a colmar el atraso creado por la condición proletaria, y en ese caso se da una especialización que tiende a legitimarse y a devenir una alienación específica (a menudo no desligada de un origen de clase en el que los privilegios son un hábito interiorizado).

Sartre lo patentizó en un debate con *Il manifesto* de 1970, después de que reconsiderara su defensa de la Unión Soviética. Así como R. Antelme constató que los partidos comunistas habían creado un tipo de cretino específico, tanto Sartre como el grupo de Rossanda manifiestan que el partido facilita la comunicación entre colectivos activos, pero tiende al conservadurismo y a reconducir la energía hacia sí: «obligado a mantener unas relaciones con lo serial, es en sí mismo parcialmente inerte y serial», dice Sartre. Y el problema no desaparece si se sustituye ese partido de vanguardia –anticipador y guía– por partidos de masas –en los que, hasta

ahora, nunca ha dejado de darse una combinación fatal entre un liderazgo hipertrofiado y una base poco o nada politizada.

El aparato se fortifica como estructura persistente en los largos periodos de receso, pero eso ya crea una inercia propia; y las relaciones se reifican en cuanto las regula un armazón organizativo que tiende a convertirse en un fin en sí mismo. La identificación vertical con un designio preexistente hace que el partido que debía ser «el cilindro de pistón» de la energía acabe sofocándola. Pero, además, en la Unión Soviética la burocratización uniformadora se desarrolló hasta autojustificarse y retroalimentarse: «se olvidó que el movimiento no viene del cilindro ni del pistón sino del vapor», dijo Trotski.

Existe una correlación entre considerar más eficiente un Estado unitario y postular una organización centralizada, y el enlace tiene que ver con una concepción sustancialista heredera del idealismo y el positivismo. Tiene razón I. Deutscher cuando dice que eso, en Lenin y Trotski, era una faceta –no el foco– de un «pensamiento experimental», mientras que en Stalin pasó «a ser el alfa y el omega». Sin embargo, hay en *¿Qué hacer*? frases que muestran ya el núcleo del problema, por ejemplo cuando Lenin presenta el pensamiento de los intelectuales socialistas como un desarrollo «natural e inevitable». Esto es teleología hegeliana: una concepción providencialista que aparece también en referencia a «la misión histórica del proletariado». Y según la cual no podía ser que la voluntad de la clase obrera no fuera la del partido. Como en Hegel, hay un sentido de la historia que se encarna en agentes necesarios: en este caso, la clase depositaria del *telos* y el partido que lleva ese destino a su cumplimiento. Es la misma hipostatización que se da entre nacionalismo y voluntad de la nación. Y por eso son tan habituales las derivas del comunismo al nacionalismo.

*

Las palabras no son inocentes, pero no porque se correspondan con un ser sustancial, sino porque en ellas se deponen capas de sentido que tienen que ver con el devenir y con el entorno de su uso. Por ejemplo, cuando en 1921 Trotski apela a la dictadura en su pugna con los sindicatos, ahí persiste el sentido de la «dictadura proletaria» de Marx (un sentido que introduce, frente a la retórica del «Estado de todos», la idea de que todo Estado

impone una dictadura de clase, siendo ahora hegemónica la clase mayoritaria); pero el uso de la palabra bascula entre esta idea y su sentido corriente (el de un poder unilateral e impositivo). Se crea un margen en que se interrelacionan el concepto marxista y la historia sedimentada en la palabra. Y esta irradiación fluctuante aparece también en el uso que hace Lenin del término «centralizado», ora respecto al partido, ora respecto al Estado, por ejemplo cuando, ya en 1918, dice que la República Socialista Federal Rusa «marca un paso adelante hacia la unidad de las diversas naciones en un Estado soviético único, democrático y centralizado».

Hay en estos usos una voluntad de alejarse de la retórica que idealiza la facticidad, pero, en contrapartida, hay un contagio de la fuerza de esta, un ceder a la inercia de su dureza; lo cual se ve también en la renuencia de Lenin ante el término «federación». Y esto puede llevarnos a un paralelismo sintomático: también los jacobinos rechazaban esta palabra en su guerra contra la Gironda.

Aun partiendo de que, como dice Lafont, en este asunto no hay términos puros, cabría sugerir una hipótesis que aparece en W. Benjamin cuando explica que la revolución requiere una disciplina como la de los comunistas y un sentido de la libertad como el de Bakunin, o sea, de la fracción de la Internacional más proclive a la idea de federación. Que hay que unificar las fuerzas de combate es una necesidad asumida por todos los marxistas, incluida R. Luxemburgo; pero la cuestión es cómo hacerlo sin el lastre de ideas fijas o apriorismos. Y ese lastre, en el marxismo del siglo XX, es la persistencia de una unilateralidad decimonónica –e ideológica, en el sentido que Marx dio al término.

Con ello no aludo a predisposiciones subjetivas sino a los efectos de una determinada concepción del sujeto, en relación con la cual es reveladora la polémica de Lenin con Mach. Este pensador, de amplia influencia en el austromarxismo, había impugnado la idea del yo sustancial, pero intentó fundamentar un sistema de conocimiento a partir de la sensación y la representación que permitiera el desarrollo de la ciencia, y Lenin se enfrentó a ambas cosas combinando un ingenuo objetivismo filosófico y una aguda perspicacia económico-política. No entraré ahora en el debate –del que me ocupé en *Afinidades vienesas*, así como lo había hecho M. Cacciari en *Krisis*–, pero retengo de él la constatación de que Lenin mantiene una idea del sujeto como unidad y síntesis heredera de la

Ilustración y conexa a una relación de dominio sobre el objeto; lo cual enlaza con las implicaciones de poder que tenía la ontología de la mismidad. Pero esto entra en crisis a fines del siglo XIX, y no es ajeno a ello que en el XX emerjan tendencias asociativas opuestas al monolitismo, por ejemplo en la coordinación de los grupos feministas o en la lucha contra el racismo.

No fue un azar que el Comité Central de la Comuna se reuniera en el mismo edificio en que tenían su sede la Federación de Sindicatos Obreros y la Asociación Internacional de Trabajadores. Ni tampoco que a los *communards* en el exilio se les llamara «federados». La «tradición de los oprimidos» (Benjamin), que en el París de 1871 también se plasmaba ya en un movimiento independiente de mujeres, apunta a formas opuestas a los modelos compactos. Así, las primeras bases organizativas de la Comuna, en el momento previo a la capitulación del gobierno ante Prusia, fueron los comités de vigilancia de los barrios *(arrondissements).* Y aquí de nuevo el lenguaje muestra su ambivalencia, independientemente de que quienes lo hablen busquen fundamentos.

El sentido del término «Comuna» oscilaba entre las ideas de un gobierno municipal autónomo, una federación de asociaciones locales, una soberanía de comunas federadas de abajo arriba...; y la breve experiencia revolucionaria estuvo entre esos extremos: se eligió un gobierno de París que estableció medidas democráticas y tendentes a la igualdad, si bien, una vez más, se manifestó el *décalage* entre ámbitos de lucha y niveles de conciencia: que hubiera asociaciones específicas de mujeres no impidió que el derecho de voto se limitara aún –como en todas partes– a los hombres. La asamblea unificadora del feminismo estaba preparada justamente para el día en que los ejércitos francés, bávaro y prusiano, aliados para acabar con la Comuna, entraron en París.

Pero los efectos de esa unión de desposeídos sobrevivieron a su realidad truncada: la Comuna fue una referencia de gran alcance que reapareció en el ciclo revolucionario de entreguerras; y también en los años 1960-1975 cuando la emergencia de los movimientos juvenil, feminista, gay, etc., hizo que se tambaleara el modelo jerárquico tradicional. Un modelo que el estalinismo nunca puso en cuestión. (En este sentido es interesante constatar que historiadores vinculados al marxismo oficial, como J. Fontana o E. Hobsbawm, han mostrado dificultades para entender los movimientos que

hicieron saltar aquel modelo por los aires; a lo que hay que añadir que ese desplazamiento cultural en España empezó más tarde que en Francia o Alemania: no en los años sesenta sino con la agonía del franquismo y la transición.)

3. De ayer a hoy

En España el impacto de la Comuna se acentuó por seguir a la inflexión que representó la «gloriosa revolución» de 1868. Cuando en esa fecha cayó Isabel II, el general Prim encarnaba los intereses de quienes parecían llamados a modernizar la realidad semifeudal de España. Pero las fuerzas operativas en presencia apuntaban a una dualidad que no era la que expresaban intelectuales como Víctor Balaguer o Mañé i Flaqué.

La ambigüedad de estos era la de un liberalismo que había hecho suya la idea de nación de Cádiz pero que se oponía al librecambismo; una «descentralización» que se integraba en un nacionalismo español en construcción a partir del Estado existente; una vindicación de la tradición democrática catalana –según Mañé i Flaqué, «el catalán (...) se resiste a toda autoridad que no sea de su elección»–, pero aquiescente con generales que habían reprimido con virulencia a los catalanes –como Espartero o Zapatero.

En realidad, la disyuntiva era otra, como se vio cuando el gobierno provisional, en el manifiesto de octubre de 1868, dejaba de lado la confrontación con la propiedad agraria y los privilegios asociados a una estructura económica arcaica. En un lado seguían estando los beneficiarios de esta tradición apoyada en el ejército y en la ficción del Imperio; y en el otro, fuerzas populares como las que en Cádiz, en noviembre, se resistieron al desarme de las milicias «de la libertad» y demandaron medidas ya muy alejadas del espíritu de las Cortes celebradas ahí en 1808. Fueron tales movimientos los que radicalizaron la transición a un régimen de libertades en el que el obrerismo pudo salir a la luz pública.

En 1864 se había fundado la Internacional, y en 1868 los sindicatos de Barcelona se unieron en la Dirección Central de las Sociedades Obreras, que en 1869 pasó a denominarse Centro Federal de las Sociedades Obreras de Barcelona, editando un semanario llamado *La Federación*. En la primera

fase del movimiento obrero catalán dominaba el federalismo republicano, si bien la agudización de la lucha social y la actitud de ciertos republicanos ante los hechos de París y de España hizo que, en el último tercio de siglo, la hegemonía se desplazara del federalismo llamado «intransigente» al federalismo antiautoritario inspirado en Proudhon y Bakunin. Ya la decepción por las promesas incumplidas del gobierno provisional y por el hecho de que la caída de la reina no abocara a la república, hizo que a los levantamientos de la Gloriosa Revolución les sucedieran otros en 1869; y a estos, otro en abril de 1870 «contra las quintas» –o sea, contra el servicio militar (obligatorio, pero solo para los pobres).

Además, el mismo día en que Prim trajo a Amadeo de Saboya para convertirlo en monarca constitucional, el general catalán fue asesinado por pistoleros que debían tener apoyos muy altos para escapar como lo hicieron. Al fin, la República llegó en 1873, y aún hubo en ella una notoria presencia de políticos catalanes. Pero la reacción no permitió que el nuevo régimen llegara al año de vida: en enero de 1874 el general Pavía entró en las Cortes a caballo y espada en ristre.

Este fue un periodo marcado por la omnipresencia de términos como «federal» o «federativo», en los que se superponían sentidos diversos pero no incomunicados: «federación» tanto aludía a la alternativa frente al centralismo monárquico como al modo de organizarse de un internacionalismo en el que coexistían sindicatos, cooperativas, personas a título individual o en grupos... Por otra parte, en la Primera República muchos internacionalistas votaban federalismo republicano (igual que en la Segunda, en Catalunya, votarán a Macià o Companys). Y en la revuelta «cantonal» de 1873 –con claros mimetismos respecto a la Comuna parisina–, los anarquistas hicieron coincidir su sublevación con la de los federalistas insatisfechos. Anteriormente, en 1872, hubo otra revuelta en Barcelona al grito de «Viva la federación» que motivó un enésimo bombardeo de barrios populares.

Había terminado ya la era, iniciada en 1808, de conatos de revolución protagonizados por el ejército. Ahora, como vio Marx, este escenario deja su lugar al de un ejército que solo reprime a los nuevos actores revolucionarios. Así, la derrota de la insurrección de 1873 –con Pavía ya en uno de los mandos de tropa– marcó el fin de la presencia pública de la Internacional, y Engels fue inclemente en sus críticas a los «intransigentes»

y los «bakuninistas»; pero, más allá de las diferencias y los errores, aparece en ese caudal de insurgencia un afán de hacerse con la propia vida que despierta el pánico en la burguesía –también en la catalana–, en la medida en que muestra que hay otras posibilidades además de la de resignarse a la injusticia.

Como decíamos, en la Primera República los márgenes eran fluidos: si muchos internacionalistas defendieron la idea de un Estado Catalán, el diario republicano con este nombre decía el 28 de enero de 1870: «ante todo somos amantes de la justicia». Entre noviembre de 1871 y enero de 1872 aparecieron en *La Independencia* doce artículos en los que se oponía el nacionalismo «dominador» a un «patriotismo social» que «se ciñe a no querer que nos dominen» y que rechaza todo chovinismo: «la equidad (...), está por encima de la patria». Y el principal redactor del diario, J. N. Roca i Farreras, reitera en 1873 que el «catalanismo progresivo» parte de dos constataciones: «la justicia y la razón (...) de las aspiraciones revolucionarias de las clases populares» y «la impotencia de los elementos conservadores, timoratos, egoístas, decadentes...». Asimismo, cuando la prensa federalista sitúa la «valla» divisoria en la ruptura con el «unitarismo», el punto de mira del ataque es un Estado esclerótico, «belicoso» y despótico.

*

En esta línea –pero ampliando el foco–, el gran teórico del federalismo, Pi i Margall, constata que los intereses toman forma jurídica a partir de la acción del poder legislativo, el cual participa «de la inercia propia de todos los poderes» y, por tanto, frena las transformaciones, del mismo modo que el derecho penal participa de la lógica de «la tiranía», al estar en tensión con el principio de «soberanía individual». Esta, según Pi, «no es divisible»: una soberanía por encima de la mía en el instante en que expreso mi voluntad es una ficción necesaria pero no legitimada, afirma Pi, y probablemente no fue ajena a tal convicción su actitud ante la insurrección cantonal y su represión –actitud que le desalojó de la presidencia de la República.

Para él, que anticipó muchas ideas de Proudhon, la libertad entra en contradicción con los Estados existentes por cuanto estos reproducen el

modelo de unidad y autoridad vigentes en el «círculo del catolicismo». La servidumbre se acentúa si hay un solo Dios y un poder concentrado que impone «uniformidad», y esos son los elementos que caracterizan a la tradición estatal española. «El hombre es esencialmente idólatra», afirma Pi, pero si expulsamos a dioses y reyes de altares y tronos, no es para «colocar sobre las aras» a las naciones como nuevos «ídolos (...) inviolables». La posibilidad de vivir juntos viene dada por el consentimiento cotidiano.

¿Coincide esto con la idea de Renan del plebiscito diario? No, en la medida en que la idea de plebiscito incluye un valor de exaltación incompatible con las reservas del federalismo catalán ante el estatalismo. Desde este punto de vista, Pi compara el centralismo con «un carro de ruedas desiguales que avanza dando tumbos», y frente a ello explica que «lo que quiere Catalunya es ser señora y dueña de ella misma para regular sus relaciones» en situación de «igualdad» en una federación tendencialmente «universal». Pero –por ejemplo, en los Juegos Florales de Barcelona de 1881– Pi i Margall deja claro que el reconocimiento de «la variedad» en absoluto significa «destruir la nación española»; al contrario, después de 1898 plantea que el federalismo puede afianzar los vínculos de una «patria» que es inequívocamente España; empero, añade que las agresiones de los «impenitente unitarios» –así la imposibilidad de que el orfeón de Enric Morera pudiera cantar «Els segadors» en los citados Juegos Florales– podrían hacer que «un día Catalunya llegara a alzarse contra España»: «cada inmotivado ataque vuestro es un golpe de piqueta en el aportillado muro», escribe en 1900. Y al constatar el crecimiento de un movimiento catalanista en parte desgajado del federalismo y claramente político, en 1901 escribe: «esas rápidas asambleas, esos 46 periódicos, esos ilustrados centros, (...) esa actividad creciente, revelan la existencia de un partido que hay que respetar (...). Ese partido, señores ministros, conviene que sepáis que lo que más lo acrecienta es vuestra desacertada y corrompida administración, los desafueros que allí cometéis sin esperanza de remedio...».

*

El agente más activo de este nuevo catalanismo era Valentí Almirall, un

político y teórico bastante olvidado (tanto, que el franquismo no quitó su nombre de una plaza que yo, de niño, conocía bien por estar en ella el dispensario de primeras curas) pero que fundó diarios como *El Federalista, El Estado Catalán* y *Diari Català*, escribió *Lo catalanisme* y otros opúsculos, elaboró proyectos de constituciones y de estatutos de autonomía, auspició los congresos catalanistas de 1880 y 1883, fue el principal autor del *Memorial de Greuges* donde se defendía –ante Alfonso XII– la oficialidad del catalán y el autogobierno, etc.

También aquí se combinaba el afán de desembarazarse de los corsés que «tienen agarrotada a nuestra región», con la defensa de «la vitalidad» encarnada en «el Cuarto Estado», tal como lo recordará Rafael Campalans en una conferencia de 1923 en que constata que, «desde V. Almirall hasta ahora, el mundo (...) ha presenciado el mayor cataclismo de la historia (...), pero se han mantenido firmes (...) dos columnas: los principios de la libertad de los hombres y los pueblos». Por ello y por el antimilitarismo del movimiento popular catalán, el catalanismo se pronunciará contra la guerra de Cuba y se apartará de todo «menosprecio a los hijos de las otras regiones»: el enemigo a batir, según Almirall, es en todos los casos «el estigma de la sujeción».

Sin embargo, el «desastre de 1898» propicia el salto de la burguesía catalana a la palestra del nacionalismo (así como el nacionalismo escocés se desarrollará tras la crisis del Imperio británico). Y aquí se produce una inflexión respecto a la direccionalidad del movimiento catalanista. Por un lado, persiste el vector anticipado por J. N. Roca i Farreras o B. Lostau, según el cual la soberanía catalana solo puede ser una consecución del pueblo, en la perspectiva de una federación desarrollada de abajo arriba y en beligerancia con «la vida de rebaño»; mas esta corriente republicana-federal (que se plasma ahora en la Unió Catalanista, movimiento encabezado por el doctor Martí i Julià y al que es afín el dramaturgo Àngel Guimerà, y después en las tentativas de F. Layret, G. Alomar y otros por aunar las vindicaciones nacionales y sociales) ve su base social muy mermada por la polarización social –el choque entre un movimiento obrero mayoritariamente anarquista y la patronal y el Estadoen un periodo en que la «normalidad» en Barcelona es el estado de guerra. Por otro lado, en 1887 la Lliga Regionalista de Catalunya nace de la fusión de la moderada Unió Regionalista y los sectores más conservadores del Centre Català, enlazando

con la tradición representada por el obispo Torres i Bages, y apuntando a objetivos de mercado y de compromiso económico con el Estado.

Pero este proyecto de «regeneración» no obtiene audiencia alguna, antes al contrario: las medidas represivas del Estado no hacen distinciones y alcanzan al propio diario de la Lliga Regionalista, *La Veu de Catalunya*. El clima de conflictividad desembocó en el asalto del ejército a las redacciones del semanario satírico ¡*Cu-cut*! y del órgano de la Lliga, lo que provocó que todas las fuerzas catalanistas se unieran en el movimiento de la Solidaritat Catalana. Así, en 1906, en protesta por estos hechos y por la Ley de Jurisdicciones (que sella la impunidad de los jefes militares, a la vez que castiga toda crítica al ejército o a la «unidad de la patria»), los diputados catalanistas abandonaron las Cortes y volvieron a Barcelona, donde les esperaba una multitud que acabó siendo disuelta por la Guardia Civil.

Aparentemente, el catalanismo hegemonizado por la Lliga mantiene las reivindicaciones del *Memorial de Greuges,* ya en una declaración entregada a la reina regente, María Cristina (Constituciones e instituciones históricas, oficialidad de la lengua, tribunales catalanes...), y después en otras iniciativas dirigidas a Alfonso XII –el cual accede al trono en plena huelga general de Barcelona, Sabadell, Terrassa, Reus...–. Pero la inoperancia de los políticos de Solidaritat Catalana hace patente que no pueden ir juntos quienes dicen, con Alomar y *El Poble Català*, que «solo la revuelta salva», y quienes temen cualquier movimiento de masas que pueda desestabilizar su posición social privilegiada.

*

Que esta bidireccionalidad acaba siendo ausencia de dirección se ve claramente cuando Solidaritat Catalana y el republicanismo abandonan a su suerte la revuelta contra la guerra de Marruecos conocida como Semana Trágica (1909), una protesta espontánea ante el embarque de reservistas, a lo largo de la cual se hace patente cuán retórica ha sido la reivindicación del control sobre los contingentes movilizados en Catalunya por parte de la Lliga.

Y lo mismo ocurre en la crisis de Estado de 1917, cuando la totalidad de los parlamentarios catalanes excepto los monárquicos constituyen una Asamblea que reclama, por dos veces, la convocatoria de un proceso

constituyente para organizar un régimen de autonomías; pero, al coincidir esta crisis política con un movimiento huelguístico de largo alcance (en el tiempo: empezó antes de la descomposición de los poderes ejecutivo y legislativo; en el espacio: Catalunya, Asturias, Bilbao...; y en sus implicaciones, por el entusiasmo ante el ejemplo de la Revolución Rusa), la burguesía catalana repite lo que ha hecho y hará cada vez que asome una amenaza de revolución popular –amenaza siempre latente en Barcelona, según el gobernador civil, Ossorio y Gallardo–: después de haber confluido con la derecha española en las simpatías por los Imperios centrales, la Lliga envía una circular interna en la que llama a velar por «el mantenimiento del orden social», lo que significa facilitar la represión y evitar la caída de la monarquía. En una carta referida al golpe de Primo de Rivera de 1923, Cambó incluso dice que este debería haberse realizado ya en 1917. Y en esa fecha el dirigente de la Lliga no duda en entrar en el gobierno de «salvación» impuesto por Isabel II –para ser eliminado del mismo tan pronto quede atrás la crisis.

Francesc Layret, abogado republicano que en 1917 y siempre estuvo en el lado de los obreros (asesinado por ello en 1920), fue inclemente con esta renuncia a la autonomía «a cambio de una casaca de ministro». Y también F. Macià, símbolo de la alternativa independentista, criticó las oscilaciones de Cambó según los intereses del día, un «zigzag» que solo puede llevar, dijo, al «pesimismo a quienes defienden esas reivindicaciones» de verdad y no pasando de las «estridencias» a la «sordina». A su vez, en la famosa conferencia «El futurisme», celebrada en 1904 en l'Ateneu Barcelonès dirigido por Joan Maragall, G. Alomar había opuesto ya *«el vent de la vida»* a *«les societats descoratjades i escèptiques»*, en la misma línea en que Maragall había hablado del «movimiento catalanista» como de «una búsqueda de la vida» y «un huir de la muerte».

Pero seguramente es el anarcosindicalista Salvador Seguí –también asesinado por pistoleros de la patronal– quien más claramente plantea la cuestión en un discurso en el Ateneo de Madrid en 1919: «os puedo asegurar que estos reaccionarios que se denominan catalanistas como el que más, temen la emancipación [*redreçament*] nacional de Catalunya si eso significa que deja de estarles sometida (...). Si creen que están en peligro los intereses particulares de su clase acomodada, se apresuran a ir a Madrid, enloquecidos, a ofrecer sus servicios a la Monarquía centralista...».

En el caso de Maragall y de Alomar, la línea a que nos referíamos es claramente nietzscheana, si bien en ambos ese emerger incluye injertos federalistas. Ya en 1898 Pompeu Gener introdujo a Nietzsche como epítome del *«amor a tot lo que té vida»* en la revista *Catalònia,* continuadora de *L'Avenç,* donde él mismo –con el seudónimo Peius– o Jaume Brossa habían exaltado la vitalidad dionisiaca en oposición a las diversas variantes dogmáticas de mortificación. En su última época y sobre todo en su último año, 1893, *L'Avenç* representaba la vertiente del modernismo catalán más abierta a las «corrientes europeas». Si el amplio arraigo de esa estética modernizadora no era ajeno a su coincidencia con un periodo de empuje nacional, la identificación con un «despertar» se inviste en *L'Avenç* y *Catalònia* de un espíritu cosmopolita: una perspectiva independentista y anarquizante se une al lema «Volvamos los ojos a Europa». Y ello no solo contra «los malos caminadores» impuestos por España, sino también contra el gusto de Catalunya por «la rutina» y por la «autocontemplación». «Destruir los muros que reducen el horizonte» es el objetivo que propuso Brossa en una serie de conferencias de 1906, también en el Ateneo, donde, frente al «nacionalismo rancio», reclamó un enriquecimiento de «contenido» y de «pensamiento ensanchado y universal»; solo así, aseveró, «la voluntad de Catalunya (...) podrá conquistar una nacionalidad efectiva».

Por su parte, Alomar, llamado «el hijo catalán de Nietzsche» por un crítico de *El Poble Català,* animó esta revista en confrontación con *La Veu de Catalunya*, oponiendo al «afán de conservación» de la burguesía un catalanismo alineado con la idea de ampliación «extranacional» en cuanto «afán de libertad» y «transpireneización» cultural. Frente a las visiones ortodoxas y petrificadas o las actitudes proclives a la inacción, aquí se defiende una idea de humanidad íntegra, total, en plenitud; lo que significa una afirmación de la soberanía que incluye lo pasional, y un cultivo de «semillas de libertad» que desplacen tanto la inercia maquinal como la negación nihilista. En este plano, lo que se propone «es más anexionismo hacia Europa que secesionismo hacia los castellanos»; pero también la «incorporación de la *plebs»* –«la última clase»– en la «vida nueva». No otra cosa significa «futurismo»: selección de fuerzas renovadoras y presentimiento de «fórmulas futuras»: limpiar el camino para que puedan advenir «tiempos nuevos», para que la vida se renueve sin trabas. «¡Oh, delicia suprema de que nos desmientan nuestros hijos!», exclama Alomar,

contraponiendo la idea de «patria como fin» y como «patrimonio» a la idea nietzscheana de verse rectificado por aquellos a los que mostramos cómo buscar un camino sin predeterminarles ninguno. Por ello añade: «un chovinismo por otro, tanto da». Y: «¡Este nombre de nacionalismo, si no se explica bien, cuánto daño puede hacer!»; con lo cual apunta al «militarismo», las «luchas de raza» y «el imperio criminal de las razones de Estado», pero también a la corriente «catalanista (...) mesocrática, conservativa, clerical» y hostil al «mundo de ahora» caracterizado por la ciudad, la multitud, la laicidad, la disonancia...

En relación con esta polémica, conviene recordar la defensa del imperialismo efectuada por el principal teórico de la Lliga, E. Prat de la Riba, en *La nacionalitat catalana* (1906), donde se oscila entre una idea de «nación-Estado» fundada en un «alma colectiva» («cada nacionalidad debe tener su Estado») y la idea del «Estado-Imperio» («los pueblos bárbaros, o los que van en sentido contrario a la civilización, deben ser sometidos de grado o por la fuerza a la dirección y al poder de las naciones civilizadas»).

Este último aspecto lleva a Prat a hablar de una Federación Española y una Federación Mundial. Pero está claro que aquí, como en muchos planteamientos ulteriores de diferente signo, la idea de federación tiene solo ya un carácter retórico. Se está muy lejos de los principios de igualdad entre naciones y de unión desde la base cuando se escribe que «la guerra que somete a los pueblos bárbaros es una obra de paz y civilización». Compárese esta frase de Prat con esta otra de Alomar –en el artículo «Converses sobre la guerra» (1905)– respecto a una Europa que hace sentir sobre Japón «el peso desdeñoso de su exhibida superioridad»: «¡Nuestra superioridad de raza! Mal podemos estar seguros de esta superioridad desde el momento en que somos nosotros quienes la afirmamos.»

También en el catalanismo de izquierda hay elementos etnicistas, como en todas las arengas de la época, pero en la línea que va de *L'Avenç* a *Un enemic del poble* pasando por *Catalònia* y *El Poble Català,* se defiende una mezcla de «razas», se apunta una inversión de valores, se antepone al concepto de sujeto el amor a la vida como es y en incesante renovación. Así se ve tanto en la poesía de J. Salvat-Papasseit como en sus textos en *Un enemic del poble* o en *Sabadell federal*, donde se ataca a «una derecha (...) integrada por gente de la burguesía» cuyo lema «parece ser una suerte de *Deustchland über Alles»,* al tiempo que se lamenta que no haya *«un partit*

esquerrà» y se constata que lo que hace «cara la libertad» es que «se tiene que ganar».

*

Son fáciles de adivinar los porqués de esta rememoración. Los catalanes no nos hemos vuelto locos de golpe; el problema viene de antiguo y tiene que ver con las condiciones de desarrollo del Estado español. Estas condiciones han cuajado en una realidad estatal que, por su débil vertebración, se identifica más que en otros países con el elemento de fuerza, lo que implica procesos de confrontación tendentes a radicalizarse; y eso hace que sea fundamental no limitar la perspectiva al ahora del escenario catalán. La única posibilidad de ganar libertad por ese camino es entender que autodeterminarse forma parte de la respuesta a toda forma de opresión, lo cual obliga a abrir el foco *(«Allí on clami un esclau, allí nosaltres»*, dice Salvat en *Un enemic del poble)*.

En cambio, priorizar la propia identidad como valor supremo es la máscara histórica de la burguesía (véase el programa de la Lliga). Y dejar la hegemonía en manos de esta –a la cual le gusta cambiar de nombre: en 1933 la Lliga Regionalista deviene «Lliga Catalana»– es condenarse al fracaso: bajo la dirección de los que dicen representar Catalunya «por encima de los intereses parciales», nunca surgirá un impulso capaz de dar la victoria al movimiento que se enfrenta al Estado, ya que lo que más teme la clase poseedora es a las masas en pie.

Cambó es el epítome de este temor; de ahí su insistente reclamo de medidas de fuerza contra el movimiento obrero organizado. En 1919, formando él mismo parte del somatén; y en los años veinte, saludando el fascismo italiano como un «dique» que surgió al despertar «entre la burguesía el instinto de conservación de su patriotismo», y proponiendo a Primo de Rivera esta «nueva fórmula de estructuración y funcionamiento de los poderes estatales». También en una carta ya citada Cambó explica a un amigo gerundense que «habría sido preferible» que hubiera habido «una organización de elementos civiles» capaz de tomar «la regencia del país (...), repitiéndose así en España el caso de Italia», pero que, «ya que esa fuerza no existía, los militares han procedido prácticamente, decidiéndose a realizar la obra que acaso en junio de 1917 no debieron retrasar...»; a lo cual

añade luego que Primo de Rivera no debe «ser tirano, pero tampoco debe (...) llevar la piedad a la candidez que traería la capitulación».

Que el dictador no era proclive a la tibieza se manifestó en la reanudación de la guerra de Marruecos o en el nombramiento de Martínez Anido –padre de la Ley de Fugas– como ministro de Orden Público; y él mismo dejó claros sus valores en su primera declaración en el poder (13-9-1923): «Este movimiento es de hombres. El que no sienta la masculinidad completamente caracterizada que espere en un rincón, sin perturbar los días buenos que para la patria preparamos...» Pero, por si acaso, Cambó recalcó en el breviario *En torno del fascismo italiano* que «el movimiento que llega al poder en nombre de la fuerza, se ha de sostener con la fuerza y por la fuerza».

*

A las directivas de Cambó se les opusieron entonces dos libros de dos socialistas que coincidieron en la atención al hecho nacional (y también en otras cosas, aunque con tiranteces): J. Maurín y A. Nin. Ambos asistieron a la reunión fundadora de la Internacional Sindical Roja en Moscú, donde Victor Serge (que había participado en la huelga de la crisis de 1917) les recibió y dejó testimonio de la «gravedad sonriente» del primero y la «mirada dorada» del segundo. Nin vivió diez años en Moscú, donde se casó por segunda vez y ejerció una importante actividad en la Tercera Internacional –significándose en la oposición de izquierda– y en la ISR, mientras Maurín, tras ser detenido dos veces, en 1922 y tras el golpe de Estado, se exilió a París, donde se unió a la hermana de Boris Souvarine, una figura central en ese París de los años veinte: fundador del Partido Comunista Francés, líder de la facción de izquierda del Komintern que apoyó a Trotski en 1924 –así como lo hicieron J. Bernier y A. Breton–, animador de un Círculo Comunista Democrático al que asistían los surrealistas, y creador de la revista *La Critique Sociale,* revista que enlazó constelaciones que iban de Lacan y Bataille a Simone Weil y Colette Peignot (o Laure, su sobrenombre, bajo el que fue homenajeada por M. Leiris, de quien fue amiga muy cercana cuando vivía con Bataille, después de haber sido compañera de Bernier y de Souvarine).

Pues bien, mientras Maurín presenta a Cambó como uno de «los hombres

de la dictadura» en el libro con este título, Nin contesta a los opúsculos *En torno del fascismo italiano* y *Les dictadures* (1929) de Cambó en su libro *Les dictadures dels nostres dies*, publicado por Llibreria Catalònia en 1930, poco después de que en 1929 Edicions Proa –bajo la dirección de J. Puig i Ferrater– publicara la primera traducción de literatura rusa de Nin, *Crim i càstig* de Dostoievski, a la que seguirían *Anna Karénina* de Tolstói y otras.

En *Les dictadures dels nostres dies* –libro traducido al francés por P. Naville, otro engarce entre filotrotskismo y surrealismo–, Nin se preocupa por diferenciar el fascismo de otras dictaduras y defiende la «dictadura del proletariado» en contraposición al fascismo, viendo en este una delegación del poder del «gran capital» destinada a aniquilar el movimiento obrero, y poniendo como ejemplo de la diferencia el intento de resolver el problema de las nacionalidades en la Unión Soviética. Paralelamente a este libro, y como preparando su vuelta a Barcelona, Nin escribe diversos artículos para *L'Opinió* (semanario ideado por Joan Casanelles –en París– y otros opositores a la dictadura, partidario del federalismo y de un vago socialismo democrático, pero abierto a colaboraciones de representantes del comunismo catalán, y beligerante frente a la Lliga, hasta el punto de declarar en diciembre de 1928 la necesidad de superar el capitalismo para alcanzar la plena libertad nacional y de no ceder a los cantos de sirena de una presunta «solidaridad nacional»).

Según el historiador F. Bonamusa, Nin creía que de *L'Opinió* podría surgir alguna fuerza aliada al movimiento obrero más politizado, segmento que intentaba agrupar pivotando entre diferentes grupos antiestalinistas, informando de ello por carta a Trotski, traduciendo textos marxistas o prologando el programaplataforma de la Oposición de Izquierda redactado por el mismo Trotski. En este prólogo Nin escribe: «Cerrar los ojos ante los defectos y los errores de la revolución rusa so pretexto de no dar armas al enemigo es lo mismo que si nos abstuviéramos de criticar las deficiencias de nuestras organizaciones sindicales y políticas para no hacer el juego a la burguesía.» Y aquí se muestra ya una disposición crítica ante toda «complicidad con el error» que se combina con una atención al otro que su camarada I. Iglesias presentó así (en carta a Víctor Alba): Nin estaba «dispuesto siempre a hallar un motivo que justificara las acciones de los otros» y «sabía escuchar, alegre incluso»; sin dejar de «ser intransigente en las ideas», añadía, «en sus escritos (...) no existe el más pequeño agravio, el

menosprecio hacia el adversario; siempre se atiene al hecho político». Así, cuando en *L'Opinió* examina la estructura de clases en Catalunya, Nin ve que el predominio de la pequeña propiedad agraria, el pequeño taller y el pequeño comercio favorecen un espíritu «pequeñoburgués» y un catalanismo *de botiguer i saltataulells*, pero esto no tiene carácter de invectiva: es una consideración política de la que se servirá luego para explicar las adaptaciones a los temores y titubeos de esa base de apoyo cuando el grupo de *L'Opinió* forme parte de ERC o cuando se convierta en el Partit Nacionalista Republicà d'Esquerra y abandone la referencia al socialismo.

Por su parte, Maurín se plantea «corregir los inconvenientes que tiene la adopción mecánica del sistema de organización bolchevique» creando el Bloc Obrer i Camperol, plataforma que Nin presenta a Trotski como provisional con el fin de poder seguir mediando entre ella, los grupos de la Oposición de Izquierda en España y la Federación Comunista Catalano-Balear –la principal agrupación crítica con el estalinismo.

Cuando se celebra la II Conferencia de la Oposición Comunista en junio de 1931, poco después del advenimiento de la Segunda República en abril, Nin elabora un programa sobre la cuestión nacional en el que actualiza las tesis de Lenin –programa al que se añade, al año siguiente, una diferenciación entre la situación de Catalunya y «otros problemas nacionales», corrección seguramente debida a varias manos–. Aquí aún persiste la idea de que «el desarrollo económico» requiere una «potente unidad política»; pero, sobre todo, Nin insiste en que, cuando la unidad estatal precede al desarrollo del capitalismo y este se ve obstaculizado por la debilidad de una burguesía con lazos con fuerzas feudales, esa unidad ni es sólida ni es progresiva, sino inmovilizadora y despótica, por lo cual el movimiento de emancipación nacional deviene «un factor revolucionario poderosísimo». Y tal es la divisa del libro *Los movimientos de emancipación nacional* publicado en 1935, así como de las resoluciones sobre la cuestión adoptadas en el mismo año cuando la Izquierda Comunista (la antigua Oposición, ya dirigida por Nin) se une con el BOC para formar el Partido Obrero de Unificación Marxista. Pero en *Los movimientos...* Nin no solo dice que «dar la espalda a esos movimientos (...) es hacer el juego al nacionalismo opresor y reaccionario»; ahora, además, identifica esta «posición pseudointernacionalista» con la que «preconiza la constitución de

grandes unidades», por cuanto ella «sostiene en la práctica la absorción de las naciones pequeñas por las grandes», ante lo cual, concluye Nin, los comunistas no pueden sino defender «activamente el derecho indiscutible de los pueblos a disponer libremente de sus destinos y a constituirse en Estado independiente si es esa su voluntad».

A ello coadyuva Maurín haciendo en *La Batalla* un comentario de la obra beligerante con el PSOE y los anarquistas, y afirmando que «desde el momento en que la liberación nacional es un problema de libertad, automáticamente corresponde al socialismo», pues ambas cosas, socialismo y libertad, se coimplican. Y esa idea había sido expresada ya por Jordi Arquer en 1930 en *Treball* –antes de que el Partit Comunista Català entrara en el BOC– cuando constataba que el burdo anticatalanismo de Primo de Rivera había propiciado la confluencia en un «principio de libertad» de obreros que se sentían heridos en su catalanidad y de catalanistas que reaccionaron en cuanto trabajadores ante las agresiones de la patronal y la dictadura. Desde este punto de vista, Nin considera que la caída de la monarquía y la fugaz proclamación de la República Catalana en abril de 1931 son hechos de un mismo proceso emancipatorio, y usa la expresión «un largo malestar» del espartaquista Karl Liebknecht –citado también por Salvat-Papasseit en *Un enemic del poble*para aludir a ese proceso, que se ha manifestado en el desarrollo del movimiento catalanista pero también en «los alzamientos revolucionarios del siglo XIX (...), la Semana Trágica de 1909, la tentativa de huelga general revolucionaria de 1911, la revolución frustrada de 1917...».

*

En todos esos casos hay un afán de libertad en colisión con el Estado, y ese malestar común explica las reacciones de simpatía en España ante la República que proclamó Macià antes de que existiera la República española, o la declaración que acompañó a aquel gesto y que apuntaba a «la federación de los pueblos hispánicos», o los prolegómenos tendentes a la «redención de todos los pueblos de España» y a la liberación del militarismo y «las guerras ofensivas», según se pueden leer aún hoy en el salón del Hotel-Santuario de Nuria donde se redactó el Estatuto de Autonomía de 1931. Sin embargo, al entusiasmo revolucionario le siguió

una cierta frustración: como explica Nin en *El proletariado español ante la revolución*, «el nuevo poder central» no asumió «un acto que contaba con la aquiescencia indiscutible de la mayoría aplastante del pueblo catalán», sino que dio «prueba de un espíritu chovinista» y «asimilista» cerrando el paso a toda soberanía que no fuera la del Estado español, negando la federación de repúblicas y recortando severamente el Estatuto de Nuria.

Lo que «engendró el pánico», dice Maurín en *La revolución española,* fue que «el primer grito republicano» fuera el de una República Catalana que «se apoyaba en las masas trabajadoras». Y Macià no respondió a esta imposición, antes bien aceptó la nueva Constitución; lo cual provocó disensiones en ERC, así como indujo a Maurín a considerar que «el problema catalán» en cuanto «factor de la revolución democrática (...) tiene tres etapas»: de la fase en que la burguesía de la Lliga lo utilizaba «como ganzúa» en su pugna con el Estado semifeudal –leemos en *La Batalla,* 16-7-1931–, se ha pasado a la fase en que la pequeña burguesía tantea una salida negociando con la burguesía española; mas el propio Macià justifica su actitud contemporizadora diciendo *«Som gent de pau»* y reclamando que la Constitución proscriba el servicio militar obligatorio; lo cual enlaza de nuevo el catalanismo con una reivindicación popular histórica. Y ahí aparece el vector que apunta a «la tercera y última etapa», en la que «la clase obrera se hará suyo en totalidad este problema y marchará a resolverlo de una manera revolucionaria».

El siguiente episodio en este decurso de radicalización son los hechos de 1934. Tras la victoria electoral de la derecha en 1933, en un clima de descontento por la lentitud en la reforma agraria y en el traspaso de competencias, por una situación de miseria agravada tras la crisis de 1929 y por la respuesta autoritaria a la agitación social, la actitud de los propietarios representados por la CEDA –y en Catalunya por la Lliga– deja claro que la época de una revolución democrática encabezada por la burguesía ha pasado. En la España de los años treinta la gran burguesía se ha fusionado con las viejas capas privilegiadas adosadas al Estado y/o busca una alternativa al mismo en la línea de los regímenes corporativos y autoritarios. En Catalunya, sin embargo, las elecciones autonómicas de enero de 1934 y las municipales de febrero dan el triunfo a la coalición de izquierdas; y en marzo, después de constituirse una Alianza Obrera en defensa contra el fascismo (experiencia decisiva en el reencuentro de Nin y

Maurín), un Parlament del que se ha ido la Lliga aprueba una *Llei de Contractes de Conreu* que consagra la vindicación de los campesinos *rabassaires* a la que se oponían los propietarios; ante ello, *La Veu de Catalunya* y *La Vanguardia* lanzan una campaña contra la ley, y se presenta a las Cortes Españolas una proposición –firmada por Cambó, entre otros– que pide llevar la ley al Tribunal de Garantías Constitucionales, el cual acaba por revocarla.

Así, según ve Nin, se añade otra más a la retahíla de ocasiones en que aquellos para los que «la nación lo es todo», acuden raudos a «aliarse con sus enemigos nacionales» en cuanto ven peligrar sus intereses; Maurín pregunta en *L'Hora* por qué ERC ha tardado dos años en presentar una ley que habría podido aprobarse sin problemas antes de que hubiera «una mayoría reaccionaria en el Parlamento de Madrid»; y ambos constatan que los *rabassaires* no renunciarán a lo que ya habían alcanzado de hecho antes de que se promulgara la ley. El choque entre soberanías se une al malestar social, las marchas por la «liberación de la *rabassa morta*» devienen manifestaciones por «la liberación de Catalunya» y los gritos contra Cambó se confunden con los de muerte al fascismo. En este contexto los parlamentarios vascos y catalanes abandonan en junio las Cortes de Madrid, donde en septiembre hay una huelga –con seis muertos– en protesta por la reunión de propietarios catalanes del campo que allí se celebra para asegurar el fin de la *Llei de Contractes de Conreu*. Y en octubre la Aliança Obrera responde al nuevo gobierno español (que incluye tres ministros de la CEDA propensos a una deriva fascista) con una huelga general y manifestaciones masivas, que afluyen a la plaza Sant Jaume solicitando al Govern que proclame la República Catalana y arme a los trabajadores para defenderla. Companys accede, tras muchas vacilaciones, a lo primero, pero no a lo segundo, y el resultado es que la República Catalana solo dura de las ocho de la noche del día 6 a la madrugada del 7. El ejército ocupa el Palau de la Generalitat, detiene al Govern –excepto a Dencàs, el *conseller* más impopular por usar los *escamots* de ERC como rompehuelgas y que huye al extranjero–, así como también encarcela al alcalde y los concejales de Barcelona. Mientras, en otras ciudades como Sabadell, Granollers, Vilanova, Palafrugell... la huelga resiste algunos días; pero el 26 de octubre la *Llei de Contractes de Conreu* es definitivamente anulada. Y la autonomía

queda suspendida hasta que, en 1936, el clamor por la amnistía y contra el fascismo lleva a la victoria del Frente Popular en las elecciones generales.

*

Antes hemos hablado de un choque entre soberanías, y esto es lo que aparece siempre que, de un lado, se dice que «el derecho de la autodeterminación parte solo de la voluntad de la nación oprimida» –como hacen Lenin o Nin–, y del otro, se afirma que la soberanía reside en el conjunto del pueblo español y no en una parte –como han dicho los portavoces de los gobiernos del PP y del PSOE–. Pero, a poco que se piense, se ve que esos usos de la palabra se sitúan en planos distintos. En el segundo caso se reafirma un Estado de hecho y se sustancializa un sujeto abstracto que oscila entre esa facticidad –o esa fuerza: *supranus* significa «superior»– y una legitimidad sancionada por la historia. En el primero también se puede apelar a aspectos históricos y apuntar a una posible realidad jurídica, pero esto no puede conjugarse en participio, antes bien resulta de una voluntad compartida en la praxis, lo cual introduce una tangencialidad entre lo político y lo axiológico. Es la diferencia que hay entre *natura naturans* y *natura naturata*, con la particularidad de que aquí nada es natural.

Hablar de una nación o una ley «natural» –como recuerdo que hizo un *president,* citando a Prat de la Riba en un acto en que los Mossos presentaban armas en un escenario– es recaer en la esencialización del sujeto. Y nada hay más aporético que el concepto de voluntad cuando se aparta de la acción. Recuérdese la disyuntiva camusiana: o el ser eterno o la historia; la cual no es un punto de emanación de legitimidades, ni un tribunal que conceda derechos u obligaciones. Es un segmento de pasado visto con los ojos del presente, que puede iluminar este si se reconoce un sentido a la articulación y selección de los elementos contingentes; pero la relación es retroactiva, pues la fuerza significante será mayor según sea aquella interacción y si la anima una utopía que incida operativamente en la situación.

En el devenir histórico examinado, está claro que estamos ante una cuestión que puede cristalizar en un sistema institucional, pero que no se deja circunscribir al plano de lo jurídico, antes al contrario incluye un

umbral de indeterminación en el que se apuntan virtualidades opuestas, entre una afirmación vital inserta en una transvaloración y un mero cambio de formato del encuadramiento normalizador. La complejidad de la noción de soberanía dimana de la intersección de diversas esferas, si bien la mayoría de los usos del término se asocian a una praxis emancipada o a comportamientos que rompen condiciones de sujeción. En este sentido hay que entender la idea de Bataille de que burguesía y soberanía son nociones antitéticas, por cuanto la pujanza soberana emerge cuando «la vida se abre» más allá de todo utilitarismo y, por tanto, de la dependencia de un patrimonio o un fundamento.

Justamente Bataille usa como escenario para un relato, *El azul del cielo,* la Barcelona de 1934, desde donde sus protagonistas viajarán al Tréveris natal de Marx. Y su amiga Marguerite Duras sitúa *India Song* en 1937 aludiendo a la revuelta asturiana del 34. El principal protagonista femenino de *El azul del cielo,* Dirty, dice a Troppmann, álter ego de Bataille: «¿Sabe por qué son todos tan correctos? Tienen pánico, ¿comprende...?», ante lo cual podríamos repetir la pregunta de un personaje de *Détruire dit-elle,* de Duras: «¿De qué tienen miedo?»; y la respuesta sería: del vacío al que hay que enfrentarse fuera de los carriles. A este miedo Bataille opone la inmersión en el azul brillante del mediodía y en la abyección erótica. Igualmente, la risa de Dirty se contrapone al silencio y la «avidez de sacrificio» de Lazare –personaje inspirado en Simone Weil–. Y otro personaje, Michel, dice: «los dirigentes catalanistas (...) tiemblan ante la idea de armar a los obreros».

Es lo que expresaban los sectores más radicales en 1931. O tantos trabajadores el 17 de julio de 1936, cuando desobedecieron el mensaje de Companys de que podían ir a dormir tranquilos. Dormir es lo que hacen «los normales», dice Duras. Y a dormir se fue también el jefe de gobierno de la República, Casares Quiroga, antes de percibir la gravedad del golpe, negociar con los militares y finalmente dimitir, como también negoció y dimitió el siguiente gobierno encabezado por Martínez Barrio: todo antes que armar (ahora se diría «empoderar») a los trabajadores; cosa que se vio obligado a hacer el tercer gobierno republicano presidido por Giral. En paralelo a unos órganos legales en crisis abierta, nació así un poder revolucionario que, con diferentes nombres, ejercía su autoridad en todas las esferas; y fue en Catalunya donde más lejos se llegó en este proceso, si

bien el apoliticismo de la CNT permitió que el Comité de Milicias Antifascistas aceptara estar bajo la cobertura de una Generalitat que pasó de ser un poder solo nominal en julio de 1936, como reconoció Companys, a desplazar en los «hechos de mayo» de 1937 –una guerra dentro de la guerra– a las fuerzas que habían emergido como poder alternativo. Y esto significó el final de la revolución y también de la total autonomía con que se había desenvuelto la vida política de Catalunya.

El PSUC (creado al estallar la guerra por la fusión de la federación catalana del PSOE, el Partit Comunista de Catalunya, la Unió Socialista y el Partit Català Proletari, y pronto engordado por los sectores pequeñoburgueses aún no organizados) se impuso, junto con ERC, al anarquismo y al POUM. Tanto en la guerra civil como en el final del franquismo y la transición el PSUC fue un partido de orden, como lo fue el PCF en 1968, con la diferencia de que en Francia eso ha quedado claro. También en Italia abundan los libros y films con personajes del PCI instalados en medios de dominio o en la cultura oficial. En cambio, aquí persiste la condición de ventaja sobre lo marginado y se ha podido ser psuquero y pertenecer a la Catalunya biempensante sin que nada enturbiara esa buena conciencia.

Ahora bien: en la época dura del franquismo el PCE fue un núcleo de resistencia fundamental; y con las oleadas de emigración, el PSUC fue decisivo en la tarea de conformar un movimiento obrero en el que la catalanidad se afirmó con los acentos de otras tierras. Conocí a muchos jóvenes o mujeres procedentes del sur que luchaban como jóvenes, como mujeres y como catalanes y –a la vez– andaluces, extremeños o murcianos. Y ese comportamiento era soberano como respuesta a unas condiciones comunes de opresión.

*

En el extremo opuesto a esta práctica política está la cerrazón del orgullo de grupo. Freud la presentó, significativamente, en un texto acerca del sexo femenino como tabú –un miedo a lo diferente que lleva a una «desautorización narcisista de la mujer lindante con el menosprecio»– y también en el libro *El malestar en la cultura*, donde se confronta la dimensión represiva de la cultura y el emerger de pulsiones destructivas

muy primarias en el contexto de la guerra y la posguerra. Partiendo de la noción de identificación narcisista como nexo igualmente primitivo, Freud constata que el despliegue de una pulsión de agresividad en relaciones de cercanía facilita la cohesión de un grupo frente a otro. A menudo, esa pulsión halla su «vía de escape» en una hostilización que toma pie en «pequeñas diferencias» entre comunidades que, sin embargo, están «muy próximas en todos los aspectos»; y asimismo puede haber una ligazón en «una multitud mayor de seres humanos con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión».

Lo que aquí aparece es una ficción que induce a mantener una línea demarcadora cerrada –lo que hace, según añade Simmel, que el grupo «rechace las aproximaciones o la tolerancia procedente del otro bando»–, y esto es exactamente lo contrario de la intermediación política en un espacio común. O dicho de otro modo: es la política como continuación de la guerra. Una concepción que se aparta de un espacio público de relaciones y de intereses que se contraponen, para mantenerse en el delirio de un cosmos fusional donde prima la necesidad sobre la libertad y donde el que manda se ocupa de tu vida. Así lo explica H. Arendt, a partir de la *polis* griega, cuando rechaza toda idea de la política que siga el modelo de la fratría y la familia. Las relaciones libres solo se dan fuera del hogar como ámbito de protección y patrimonio. Y esto es especialmente claro a partir del momento en que irrumpen en escena los movimientos de masas, con la subsiguiente ampliación de la vida social y la exigencia de emancipación de obreros y mujeres –«las dos categorías de personas sometidas a la violencia en toda la historia premoderna»–. Sin embargo, es en ese momento cuando se hace más notoria la conversión del Estado en una instancia que se hace cargo de la existencia y que impone el sacrificio de masas enteras en el altar de la patria.

Hay formas de contrarrestar esa tendencia –que Arendt, en los años cincuenta, presenta como «una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar la política»–, como lo muestran aquellos casos en que la sociedad excluida ha articulado su actividad o su presencia a través de mediaciones ideológico-políticas. En cambio, en situaciones de desintegración o congelación, el «egoísmo de tribu» (por decirlo al modo de Jaume Brossa) ha tomado la primacía: así cuando la guerra civil europea de entreguerras se saldó con la derrota de la revolución, o cuando saltó en

pedazos el relato que Gorbachov intentaba mantener en una mínima consonancia con la retórica emancipatoria. Si en la caída del Imperio austrohúngaro fue decisiva la adición de nacionalismo más movimientos de masas, en la Unión Soviética los nacionalismos se activaron a partir del intento del sistema de regenerarse siendo ya un cadáver. Así, Ucrania se mantuvo al margen de los afanes de secesión hasta que el golpe fracasado de 1991 acabó con la Unión Soviética; sin embargo, después, ha radicalizado una autoafirmación que se manifiesta en una obsesiva presencia de la bandera, y eso no se sigue necesariamente del hecho de que, en 1917, el ucraniano fuera el principal movimiento vindicador de derechos nacionales en Rusia. Este era un alegato por la igualdad, mientras que la exaltación nacional desata vértigos que para unos juegan un papel compensatorio, pero para otros, los que pasan a ser una minoría, son fuente de malestar y de disensión.

Véase el ejemplo balcánico. En la Yugoslavia de Tito la separación por etnias estaba fuera del horizonte; había tensiones heredadas de una unidad afirmada desde arriba y por el peso asimétrico de la mayoría serbia desde que se constituyó Yugoslavia en 1918; sin embargo, como explica el escritor Aleš Debeljak, en Belgrado o Zagreb se era receptivo a la producción cultural eslovena, y en Sarajevo hubo una modélica convivencia de culturas hasta la guerra. Theo Angelopoulos nos lo muestra en la secuencia de la niebla de *La mirada de Ulises,* cuando una orquesta de bosnios, croatas y serbios se concentra en la música, en tocar lo mejor posible, mientras la niebla impide la acción de los francotiradores.

¿Cómo se pasó de este «marco mental común» al cerco de Sarajevo, a la destrucción de bibliotecas y mezquitas, a asesinatos en aras de la «limpieza étnica» como los que, en la escena final de ese film, adivinamos bajo el velo de la niebla? Conocemos el rostro de esa barbarie. Se encarna en figuras como Karadžić y Milošević, que vieron en el nacionalismo de «la gran Serbia» un sustituto del poder que el Estado burocrático les proporcionaba y que desencadenaron una espiral enloquecida de violencia; pero, además, esa doctrina –sintetizada en las cuatro eses *Samo Sloga Srbina Spasava*– cuajó a partir de un delirio de compacidad amenazada, por un miedo (manipulado) a perder la condición de nacionalidad dominante y pasar a ser minoría en diversos Estados; lo que llevó a la imagen infernal de una sola entidad serbia homogénea.

Esta modalidad de identificación reaparece ahora en Skopie, cuando el nuevo Estado macedonio fantasea acerca del idioma y levanta estatuas de Alejandro y arquitecturas neohelénicas en contraposición con los nexos existentes con los albaneses o con la lengua búlgara. Pero este delirio no se deriva fatalmente (su lógica es la contraria) de las protestas de los macedonios que veían su lengua preterida en el Parlamento yugoslavo, aun estando formalmente reconocida.

El malestar ante la «matriz mítica de la grandeza serbia» (A. Debeljak) estaba justificado independientemente del color político que adoptara; y el devenir posterior no tenía por qué ser el que fue. Como han mostrado Schnitzler, Musil o Canetti, una posibilidad se impone sobre otras y retrospectivamente parece que tenía que ser así, pero la secuencia podría haber adoptado mil formas distintas. Y, entre los factores coadyuvantes, no hay que desatender a la ideología. No es baladí el papel que juega el dogmatismo. El resultado final depende de lo que hagan las personas. Lech Walesa tenía razón frente al estalinismo, estuviera o no en connivencia con Juan Pablo II; pero quizá una menor influencia del rosario hubiera dificultado el ascenso de fundamentalistas como los hermanos Kaczyński o como J. Korwin-Mikke, el diputado polaco no adscrito a ningún grupo que insulta a las mujeres en el Parlamento europeo.

*

Paradójicamente, la gran alienación de la era de la información es el aislamiento ensimismado, cada uno en su redil y con sus fábulas; pero lo malo no es que haya delirios, sino el perfil que estos toman. Según han explicado Bachelard o Atlan, las proyecciones imaginarias abren universos de sentido necesarios cuando lo habitual y la vida práctica ya no bastan. Así en la poesía o en la ciencia, donde lo que al fin se acoge como verdad puede aparecer de entrada como un inquietante delirio. Inquietante por el aumento de incertidumbre. En este sentido, I. Murdoch ve el egotismo como «enemigo del arte que infunde vigor y no consuelo», porque en él solo cabe lo conocido; lo que no significa que no contenga delirios sino que estos son anquilosadores a fuer de confortantes.

En cambio, el otro lado de la incertidumbre es la apertura, el descubrimiento de nexos, el paso de lo fosilizado a una nueva combinación

de fluidez y reestructuración. En este sentido, «indeterminado» es sinónimo de «complejo».

Cuando hay un único camino, parece más fácil imponerse sobre lo que obstaculiza ese dominio, y por ello en *Los siete magníficos*, de J. Sturges, el dictador Caldera dice a Yul Brynner que tiene las de ganar: porque a los que le siguen les basta con «una sola decisión». Pero en realidad todo camino se bifurca o se deshace y rehace de otro modo; la vida es una perpetua reconfiguración a partir del desorden de la materia, dice H. Laborit; el cual, además, constata que toda estructura legislativa o constituida como facción tiende a querer sobrevivir a esa procesualidad; y por eso, añade, todos los partidos son conservadores en cuanto tales.

Idea que ya hemos visto en Weil. Por su parte, Breton, en su presentación de la *Nota* en que Weil se pregunta por qué se prohíben los estupefacientes y no los partidos, constata que «el juego de las instituciones» ha devuelto el poder a la rutina y a los jerarcas contra los que también se erguía la Resistencia como «lucha contra la opresión»; y contra eso, pero también contra el realismo estalinista, el surrealismo no renuncia a insuflar a la vida el delirio y la intensidad de los actos poéticos y amorosos «incompatibles con leer el diario en voz alta», pero ensambla arte y combate político sin confundir los planos y atendiendo a los requerimientos específicos de cada uno.

Decir «como francés pienso...» –o «como comunista»– es dejar de pensar, explica Weil; la cual, además, coincide con Laborit en introducir la antítesis entre esa «dimisión del espíritu» y el hecho de que ningún desarrollo deja de afluir a un límite o un cambio. Que el poder tienda a «la ausencia de límite» es un índice de su fragilidad –es decir, de que «todo régimen opresivo lleva en sí un germen de muerte» (Caldera, pues, yerra)–. Lo que hace que toda realidad humana se aparte de la naturaleza, también convierte en insoportable el *semper idem:* «los hombres son seres activos», explica Weil, y eso se plasma en la proyección de horizontes como los de las revoluciones, pero en estas, como vio ella misma en la guerra de España, hay también mucha irrealidad.

Por ello –y frente a ello: frente al autoengaño–, conviene unir lo imaginario a lo judicativo. Lo cual requiere «unas determinadas condiciones»: exactamente las mismas palabras encontramos en Weil y Arendt, como base de su ya citada actitud de soberanía. Tan necesarios son

el rigor y el aprendizaje de la coherencia como la capacidad imaginativa. Acoger la precariedad y el azar es el punto en que confluyen el sentido del límite y el sentido de la libertad. Pero esa fragilidad de la existencia humana, necesitada de significación y sometida a la contingencia, propicia el automatismo del prejuicio.

En sus textos de los años cincuenta sobre la crisis de sentido de la política –presentados aquí en 2018 por Fina Birulés–, Arendt asevera que no se trata de decir qué pensar o cómo actuar en un mundo dado, sino de acoger la incertidumbre de la acción como una condición de libertad en un devenir al que hay que mirar desde múltiples posiciones, sin renunciar por ello a sentir en común ni a juzgar por uno mismo; y constata asimismo que los prejuicios son hábitos identificativos que evitan tener que estar siempre alerta, pero que «comienzan a ser peligrosos cuando entran en conflicto abierto con la realidad, (...) y la gente (...) empieza a (...) convertirlos en base de esa suerte de teorías (...) que llamamos ideologías o cosmovisiones». Teorías «perversas» por oponer a lo imprevisible lo que falsamente se tiene por natural y por devenir fundamentos inamovibles: velos que tapan el vacío.

En relación con el comunismo burocrático y el nacionalismo, E. Kusturica muestra una superposición de mundos ficcionales en *Underground,* film que presenta el antagonismo entre la fuerza vívida de lo real y las segundas naturalezas en que nos envolvemos (así cuando un niño que solo ha vivido en un subterráneo, al salir y percibir la complejidad del mundo exterior, exclama: «Papá, quiero volver al sótano»; sin embargo, el niño cambia de idea al ver el cielo sobre el Danubio: «¡Qué bello es este mundo!»). En realidad, los exutorios acercan a la muerte de la que se quiere huir; y frente a eso I. Murdoch dice: «el amor, y también el arte y la moral, es el descubrimiento de la realidad». Y también: «ejercitamos la libertad en la confrontación de unos con otros, en el contexto de una labor de entendimiento (...) imaginativo de dos individuos distintos, irreductibles en su diferencia». Esta es, como toda libertad, difícil, y respetar esa dificultad es «respetar la contingencia» en cuanto límite y apertura, siendo esa distancia, esa diferencia, la que «abre camino a la imaginación» (Murdoch).

Siempre hay interpretación, y está bien que sea audaz; pero cuando hay tensión entre lo que se conoce y un nuevo modo de conocer, el delirio interpretante abre intersticios y puede transformarse, al contrario de lo que

ocurre cuando los procesos se envuelven en moldes que no admiten modificación porque son un refugio. Lo que está aislado necesita buscar un efecto de espejo que es en realidad una clausura. Y fortificarse implica asirse a lo consabido, a tópicos incontestables y a una verdad que se contrapone a la de todos los demás, que pasan a ser enemigos desde el momento en que no la secundan. Así cuando Trump dijo en 2018 que la Unión Europea «es una enemiga».

*

Más cerca de nosotros, un término que ha funcionado como tópico en este sentido ha sido «separatismo». Término cuyas connotaciones oscilan entre la tendencia al reducto familiar –«nosotros», *casa nostra*– y la conjuración de una ruptura que se teme y a la vez se fomenta por el talante de la reacción; un talante de tintes militares y represivos, a menudo indiscriminadamente anticatalanes.

Desde esta última posición, el término ha sido utilizado históricamente por el poder para dividir a las fuerzas que lo amenazaban. Así lo reconoce La Cierva a propósito de la Semana Trágica: «... al decirme un periodista que se aseguraba que era separatista el movimiento –escribe el entonces ministro de Gobernación en *Notas de mi vida*–, yo me limité a contestar que no sabía el carácter que tuviera. Confieso que no quise negar que tuviera tal carácter, porque un secreto instinto me hacía confiar en que la duda siguiera en el resto de España (...) y en que eso bastaría para que el patriotismo se impusiera (...). Y acerté, porque la prensa de izquierdas en todo el país puso freno a sus campañas...».

He ahí lo que inducía a Lenin a sostener que el proletariado de la nación dominante debía asumir el derecho a separarse de la nación oprimida, mientras que los trabajadores de esta debían evitar toda deriva hacia actitudes chovinistas. Y esto es lo que defiende Nin (asesinado por el estalinismo tras los hechos de mayo de 1937) en una de sus discusiones con Maurín, proclive a la secesión: «el deber del comunista consiste en combatir el chovinismo local, que tiende a fundir la lucha de clases en unidad nacional...».

En la prensa de esta corriente es frecuente la contraposición entre la idea de una solidaridad proletaria que afirme los derechos nacionales no

reconocidos por el Estado y el rechazo de la idea de «la unidad nacional de todas las clases» de Catalunya. Idea que se presenta como una trampa de la burguesía, cuya disposición a acuñar tópicos despectivos respecto a comunidades «enemigas» es tan acusada como la de convertir en natural lo que es histórico, siendo, en cambio, ambas disposiciones inversamente proporcionales a la de afrontar con determinación lo que representa oponerse al Estado. Porque si esto –el enfrentamiento– se tiene claro, es evidente que el pueblo insurgente necesita el apoyo de los trabajadores de la nación dominante, así como, a la inversa, estos no pueden ser indiferentes a la represión del movimiento nacionalista, porque la fuerza desplegada contra este actuará después para impedir también que ellos lleven hasta el final su lucha emancipatoria. Lo cual muestra que o los movimientos de afirmación nacional son también movimientos sociales, o su derrota ante el Estado está garantizada y sus ritos de exaltación no son sino delirios de impotencia.

No hace falta insistir en la actualidad de estas referencias: en una derecha que, como en la crisis de 1917, cien años después toca a rebato contra el enemigo separatista; y también en cierta izquierda española-española (en el sentido de aquel chiste de El Roto en que un hombre declara tener doble nacionalidad: español-español). Pero la irracionalidad de esa lógica es palmaria también en el otro lado, cuando Puigdemont hace pagar a la presidenta del PDeCAT su decisión de apoyar la moción de censura imponiendo su salida de la dirección, por creer que le convenía más el inmovilismo de Rajoy que la percepción de que «algo se mueve» en Madrid *(La Vanguardia*, 23-7-2018), y eso es la antesala de una *Crida per la unitat* encabezada por Puigdemont que aún hoy tiene carácter de entelequia.

Lo cual nos devuelve a la idea de «la unidad» como garantía de victoria, cuando en realidad se está a la defensiva. Y a esto se añade que, en un momento en que el secesionismo busca apoyos, toda solidaridad se ve minada por el tono insultante del lenguaje de Torra o por un término como «unionistas», que a veces se aplica solo a los «constitucionalistas» pero otros días vale para todo el que no sea independentista (o incluso para los independentistas dispuestos a un receso); un término, en suma, prepolítico y que se corresponde con el de «separatistas» como arma arrojadiza.

En relación con todo eso, es interesante lo que decía en 1932 Joan Comorera en *Justícia Social* (entonces órgano de la Unió Socialista de

Catalunya). Después de evocar una frase de Largo Caballero contraria a un Estatut «desmembrador» y a la «mengua de la unidad nacional», Comorera –autor de *Contra la guerra imperialista i per l'alliberació social i nacional de Catalunya,* entre otros opúsculos– pregunta: «¿Ha hablado el socialista o el español?», para responder: «El español», porque solo «un español del siglo XIX, antisocialista, puede hablar de unidad nacional» de manera semejante. Y en 1933, al morir Macià, Comorera considera que con *l'avi* moría «la etapa sentimental», en coincidencia con la perspectiva evolutiva de Maurín, a pesar del antagonismo entre ambas líneas.

Sin embargo, en el año 1932, el que será primer secretario general del PSUC apunta ya la tendencia que afluirá a un estalinismo injertado de nacionalismo. Así, en *Justícia Social* Comorera identifica a los catalanes con una *bonhomia* pacífica y afirma: *«El desordre ens vé de fora»,* siendo este afuera «un poder público que no comprende nuestra psicología» pero también los «apóstoles foráneos que campean pistola en mano» en tumultos como los que ha habido «en Barcelona y en la cuenca berguedana» y en los que «encontraréis a menos de un 5 % de catalanes» *(Justícia Social,* n.º 33, 22-2-1932). La idea de un pueblo inmaculado halla su reverso en la demonización de chivos expiatorios, que en este caso son los anarquistas y después serán los llamados trotskistas (algo que Maurín nunca fue, mientras que Nin rompió con Trotski al unirse con el BOC).

Como decíamos, empero, Maurín y Comorera –lo mismo que Nin, R. Campalans, J. Arquer, etc.– coinciden en señalar que el PSOE «no ha sabido comprender nunca el problema nacional», ejemplo de lo cual fue su aquiescencia a las mutilaciones sufridas por el Estatuto plebiscitado en 1931 y recortado en 1932. O, igualmente, la posición ante la enseñanza en Catalunya, tal como lo testimonia una circular de la Juventud Socialista de Barcelona de 1936 recogida por R. Arnau en su recopilación de textos marxistas catalanes de 1974: «En las escuelas, en los Institutos, en las Normales y en la Universidad del Estado no debe usarse otro idioma que el español.» Con todo, en la Segunda República el PSOE llegó a asumir «el derecho de los pueblos a decidir su destino».

Y algo parecido ocurrió en la crisis final del franquismo. En un contexto general de movilización anticentralista, la Convergencia Socialista de J. Reventós, embrión del PSC, defendía el punto de la Assemblea de Catalunya que reclamaba «el restablecimiento provisional de los principios

e instituciones configurados en el Estatuto de 1932 como vía para llegar al pleno ejercicio del derecho a la autodeterminación». Y Ernest Lluch, siendo en 1977 miembro de la Coordinadora Socialista dels Països Catalans, según lo especifica él mismo en un debate sobre el tema en la revista *Taula de Canvi,* se atuvo a la perspectiva de un desarrollo del marco estatutario que permitiera resolver el conflicto abriendo puentes y tanteando vías de libertad de elección. Sin embargo, y a pesar de que el sustituto de Reventós, Raimon Obiols, tenía un perfil más catalanista que Lluch, el devenir empírico de las fuerzas socialistas y del proceso de reforma del Estado no fue en esta dirección. Entre el Estatut de Sau y el plebiscitado en 1979 hubo una notoria pérdida de soberanía del *poble català*; el recorte de las atribuciones autonómicas se acentuó tras el golpe frustrado del 23 de febrero y la Ley de Armonización que le siguió; y nunca, ni en un solo momento, el socialismo catalán cuestionó el pragmatismo sumiso de Felipe González: una adaptación a las modificaciones que el poder fáctico asumía para que nada cambiara en el plano de las relaciones de dominación solidificadas.

En gran medida por esta política de renuncias, el PSCPSOE perdió, entre las elecciones de 1977 y las de 1980, 283.000 votos. Y el PSUC, que también sufrió una clara pérdida de apoyo electoral, no mostró mayor capacidad de respuesta ante la derechización del paisaje. Sin embargo, dirigentes de este partido como R. Ribó aportaron teorizaciones que tendieron a reforzar el elemento histórico y político del nacionalismo, en el sentido de entender los procesos nacionales como dinámicos y vinculados a condiciones económico-sociales pero con un papel determinante de lo subjetivo. Desde la Revolución Francesa, escribe Ribó, «la nación pasa de ser una comunidad de costumbres a una comunidad de voluntades». Lo cual remite los elementos diferenciadores entre un movimiento regional y un movimiento de afirmación nacional –según dice Ribó en otro lugar– a «la conciencia colectiva y las reivindicaciones políticas», sin que esta consideración entre en conflicto (al contrario) con la atribución de un carácter decisivo a la cuestión de qué clase ostenta la hegemonía.

*

Incluso cuando parece haber similitudes, por ejemplo cuando Cambó

habla de virtudes catalanas de las que excluye a los anarquistas, hay una diferencia fundamental entre el nacionalismo burgués o pequeñoburgués que arranca con la Lliga Regionalista, y la visión materialista atenta a la confluencia entre movimientos sociales y movimientos de reivindicación nacional; y es que en el primer caso se habla de un «ser» colectivo o una «comunidad natural» a la que debe supeditarse cualquier interés parcial o foráneo; mientras que en el segundo toma la primacía un devenir desigual, de modo que todo «depende de las luchas de las diversas clases» –por decirlo con palabras de J. Solé Tura, que añade: «la nación es el ámbito de la lucha de clases».

Desde este punto de vista, un autor socialdemócrata como Lluch coincidía a fines de los setenta con Solé Tura y con J. Fontana, entonces notorios miembros del PSUC, en remarcar que «las naciones no existen desde siempre» y no reaparecen en cada época iguales a sí mismas solo que con formas políticas distintas, sino que el nacionalismo es un fenómeno histórico que se apoya sobre muchos factores interrelacionados pero se define ante todo por un estado de conciencia política, de modo que solo cabe hablar de proceso de construcción nacional cuando existe un proyecto movilizador o un «programa colectivo» compartido por la mayoría de los miembros de la comunidad.

Fundamental para ese enfoque ha sido la escuela de los Annales, de la que han bebido historiadores como F. Vicens Vives y Pierre Vilar, que a su vez han sido los maestros de Fontana o Borja de Riquer. Esta corriente ha tenido valor de antídoto frente a la tradición historicista de F. Rovira i Virgili o C. Soldevila, tendente a imaginar, como dice Vicens Vives, «una línea que, con sus curvas ascendentes o descendentes, conduce del nacimiento de Catalunya al resurgimiento del siglo XIX». Y, por otro lado, ha sido crítica con respecto a la identificación de la nación con «la ciudadanía» de un territorio, por homogeneizadora y asimilacionista (quizá haya sido eso lo que motivó la visceral crítica a *La formació d'una identitat* de Fontana en *El País,* casi tan agresiva como la que formuló otro historiador en el –¿o habría que decir «del»?– mismo diario al libro que dedicó Borja de Riquer a los tejemanejes de Cambó como presidente de la Compañía Hispano-Americana de Electricidad).

La noción de «curvas ascendentes o descendentes» usada aquí por Vicens Vives remite ya a una fuente de lo que –en la línea de los Annales– se ha

llamado historia de las mentalidades. Me refiero al concepto «ondas largas» elaborado por F. Braudel y aplicado por él mismo a *L'identité de la France* en el libro así titulado. Este concepto facilita, por ejemplo, el uso del adjetivo «burgués» en un sentido descriptivo (en términos de mentalidad); e igualmente puede aplicarse a largas cadenas que, más allá de cada corte sincrónico, expresan direccionalidades o hábitos cristalizados. La individuación de elementos de duración larga hace que esta parezca un destino identitario; sin embargo, Braudel no cesa de tomar prevenciones del tipo «que el lector me perdone el título» o «forzamos los términos de un modo que reprocharíamos a un estudiante de historia». De modo que queda claro que *les éléments longs* están seleccionados según su valor de significación y se mantienen en el plano de la contingencia. Así, Braudel habla de un emerger de Europa «centrado en Francia», pero remarca que lo que aparece es una nebulosa con un núcleo fundado en el soberano más que un imperio, y que la estructura apoyada en la autoridad de Carlomagno fue efímera y frágil; si *«les Carolingiens»* han *«accouché l'Europe»*, concluye, lo que así emerge es la división, *«le pluriel foisonnant»*. Y este es el punto central respecto a todo *assemblage* o todo proceso de producción de subjetividad. Una identidad que nos circunscribe dentro de una frontera y nos define por contraste con lo que está afuera, o bien una identidad dinámica y fluctuante en la que las fronteras –siempre las hay– son umbrales de paso y (trans)formación.

*

En *Pat Garrett y Billy the Kid*, de S. Peckinpah, a la pregunta «¿Tú quién eres?», el personaje que encarna Bob Dylan responde: «Esa es una buena pregunta.» Pero constatar esta incógnita no está en contradicción con los versos de Raimon *«qui perd els orígens perd identitat»*. Cuando Raimon cantó esta canción, *Jo vinc d'un silenci*, en el recital de 1976 en Madrid (debía haber tres más, pero fueron prohibidos), el público y Raimon vivieron un encuentro de aquellos que ayudan a devenir otro por contacto. Una experiencia de libertad como la que tuvo lugar en el recital de 1968 en la Facultad de Económicas de Madrid; experiencia recordada por Raimon en otra canción. En la primera, Raimon habla de un mundo que es el suyo: *«Jo vinc d'un silenci antic i molt llarg, de gent sense místics ni grans*

capitans...»; y en la canción rememorativa –anterior, en realidad– habla de esperanzas que venían de muy lejos, a la vez que dice que la ciudad era joven aquel día, así como otras ciudades lo fueron también en mayo. Porque «quien conoce la libertad / ama la vida». Y fue esto, amor a la vida, a otra vida, lo que apareció con los aplausos que, en ese y otros recitales en Madrid, secundaron el verso *«qui perd els orígens perd identitat»*.

Posteriormente, en Catalunya ese verso devino una suerte de lema, aunque hubo un pequeño cambio muy significativo. La frase se convirtió en *«Qui perd els origens, perd la identitat»;* y Raimon matizó que él no había dicho *«la identitat»*. Diferencia importante porque con ella se pasa de lo concreto y diverso (siempre hay identidad, pero puede ser plural) a lo que G. Alomar llama «visión ortodoxa y consagrada». En la multiplicidad hay lugar para algo que no es lo sabido, y Raimon vindica esto en otra canción: *«qui ja ho sap tot / que no vinga a escoltar-me»*.

Un ejemplo de ello son los Ulises de T. Angelopoulos, siempre oscilantes entre la separación o el extravío y un reconocimiento de lazos nuevos o reminiscentes. En cambio, lo que se quiere compacto tiende a la intolerancia: el mismo Raimon lo experimentó cuando, tras mostrarse crítico con el *procés*, fue visceralmente atacado por sectores del independentismo (y lo mismo ocurrió cuando Fontana hizo otro tanto). Su distanciamiento crítico lo situó al otro lado de la frontera, a pesar de que su canto había alimentado un grito común de libertad y de combate contra el centralismo.

Cuando el público grita «libertad» al oír *Al vent* –un impulso de vida joven hecho canción–, se muestra el engarce entre la esfera existencial y la política. Dentro de los límites de la coherencia, en la revuelta puede proyectarse aquello por lo que ella combate, y esa cotidianidad se vivifica con desarrollos potenciales o sedimentos de pasados compartidos en el presente. Así, en los lazos que vamos construyendo, se perfila un proyecto que colorea lo cotidiano, pero esos no son los colores de un anuncio: no es un llenar lo cotidiano en el sentido en que se llena un fin de semana. Sin embargo, eso es lo que ocurre cuando la meta se sacraliza y la ideología toma un carácter talismánico. «No he dejado de ver el final del camino» y «eso es lo importante», dice Puigdemont: «el final del camino». Pero el mañana solo vive si el hoy lo prefigura en relaciones de sentido: el fin del

camino será de un modo u otro según cómo hagamos el camino; lo cual aparece también en una canción de Raimon: *«Qui pregunta ja respon»*.

Como advirtió Wittgenstein, es decisivo saber que hay caminos que no llevan a parte alguna o que se han embarrado y es mejor no usarlos. Por el contrario, cuando el lenguaje y la acción cobran vida por su inserción operativa en una forma de vida, ocurre algo parecido a lo que Schönberg dijo en su polémica con Pfitzner: «Si todo lo que precede el objetivo alcanzado muestra rasgos que apuntan a él y que muestran que el arte estaba orientado hacia ese objetivo de un modo que ha hecho que se alcance, entonces es que ese objetivo estaba ya presente en el trayecto que nos llevaba hacia él.» Y esto es así porque respondemos a determinaciones en que se unen lógica y temporalidad. Todo desarrollo significativo se despliega según condiciones de diverso orden que nos conducen: constreñimientos empíricos que afectan a la praxis, y necesidades que se manifiestan en la coherencia de las relaciones internas. Sin embargo, lo que se impone en esa articulación va más allá de sí en un sentido contextual o direccional, y eso es inseparable de aquellos vínculos por los que una acción no puede desentenderse de la anterior o una nota nos lleva a la siguiente. Si preguntamos «cuántos burgueses hacen una burguesía», como en la canción de Raimon, esa pregunta está ya unida a la posibilidad de responder que «un burgués no hace una burguesía»; y esa respuesta introduce una nueva pregunta que abre otros espacios.

El arte no ofrece «conclusiones sino preguntas» y eso significa incitar al espectador a que «experimente su libertad», decía H. Michaux. En cambio, la teleología de cualquier fundamento resuelve todas las incógnitas; y frente a ello, la idea de que el significado emana de la interacción de la praxis y de nexos cristalizados, y de que ambas cosas confluyen en la dependencia de un contexto, es materialista en el sentido de desplazar la búsqueda de lo sustancial a lo social; pero eso también es lo contrario de todo «ismo» en cuanto sistema cerrado. Remitir a sucesivos contextos se corresponde en el plano lingüístico con atender a la alteridad en el plano de la vida. Y hay aquí una dialéctica de necesidad y libertad específica que, por ejemplo, se hace patente en la obertura y el encauzamiento de una conversación. A ello se contrapone la mecanicidad y la unidireccionalidad burocrática del Estado, pero también los apuntalamientos según modelos de identidad narcisistas o autoafirmativos.

*

En un lado está la vida que encuentra su forma y se cualifica a partir de relaciones de sentido. La intensidad es la diferenciación de algo significante: la fuerza sensible de la expresión, el riesgo de la mirada, un rostro reconocido en la multitud. ¿Y al otro lado? El *Homo economicus: «primer la pela».* Esa indecible miseria de la vida burguesa que, en el cine, han mostrado Renoir, Buñuel, Chabrol o Haneke. No quisiéramos contagiarnos del «virus de la esencia» –algo que, según Barthes, caracteriza a esa mentalidad–, y por ello reconocemos variaciones en ese medio. Pero, cuando vemos el final de *La regla del juego* o la secuencia del abogado de *Happy End,* queda claro que entre la burguesía y la vida hay infinitas interposiciones –lo llaman «clase», «fe», «moral»...–, y que ellas subliman la brutalidad de un punto de fuga que determina todo el cuadro: la pulsión de atesorar y de conservar la posición al precio que sea.

Lo cual nos lleva de Cambó a Pujol. Cierto que entre ambos hay diferencias de peso. Cambó fue un coleccionista y mecenas, y J. Pujol relegó la cultura al último peldaño de su escala de intereses; por otro lado, Pujol adquirió notoriedad por un gesto antifranquista (entonar el *Cant de la senyera* en el Palau), mientras que Cambó sufragó y apoyó el alzamiento militar. Pero lo que les une es más fundamental. De entrada, ambos consideraron que su primer paso debía ser acumular fortuna, uno en la Compañía Hispano-Americana de Electricidad, el otro creando Banca Catalana; y, luego, el afán de conservar y aumentar el patrimonio redundó en indiferencia a esos valores normativos que los dos se complacían en invocar. Indiferencia al hecho de que los que debían salvar su riqueza bombardeasen la población (y el patrimonio) de Barcelona, en Cambó. Indiferencia al hecho de que la ley que él representaba como *president* proscribía el tráfico de influencias y la evasión de capital, en Pujol.

Aunque también aquí hay una diferencia: Cambó es el epítome de ese patriciado que, como dijo L. Rodés (que sabía del asunto), ha mandado siempre en Catalunya, y pertenece a una época en que la burguesía estaba dispuesta, fuera por prestigio o por mala conciencia, a pagar una factura en el terreno cultural para encubrir o maquillar el hediondo origen de las ganancias: hay prácticas de blanqueo en diferentes planos, y uno de ellos es aquel por el que Benjamin emparejaba cultura y barbarie; en cambio, los

Pujol nunca han accedido al círculo de «las doscientas familias» y han aplicado la lógica del blanqueo al capital y no a la cultura, habiendo en este caso un ornato solo patriótico. Ornamento por debajo del cual funcionaba un mecanismo que el matrimonio no ocultaba a sus íntimos: el padre de la patria tiene derecho a que esta le devuelva lo que él le ha dado, y ya se sabe que estas compensaciones suelen hacerse extensivas a los hijos.

Pujol personifica al «padre» desde muchos puntos de vista. El más claro es el del jefe de familia numerosa en el sentido más tradicional; pero este modelo se identifica con su concepción de la patria o «el país». Lejos de él la duda que expresaba Jaume Sisa cuando cantaba *«casa meva és casa teva, si és que hi ha cases d'algú»:* Pujol siempre ha tenido claro que *casa nostra* es ante todo su casa. Y conforme a esta lógica, cuando creó Banca Catalana y arruinó a sus accionistas, él y otros miembros del consejo de administración, según C. Jiménez Villarejo –uno de los fiscales del caso–, «salvaguardaron perfectamente sus intereses» antes del hundimiento, sin que el *president* dejara de afirmar que eso era un modo de *fer país*. Tal argumento, sumado a la connivencia de Felipe González –con quien Pujol pactó entonces, así como lo hizo después con Aznar–, permitió que esa desastrosa gestión no le representara ningún coste; al contrario: una manifestación de desagravio jaleó al *president* que acababa de revalidar el cargo, y él volvió a hablar de «ética y valores» desde el balcón de la Generalitat.

Durante todo su mandato (de 1980 a 2001), Pujol estuvo reconviniendo a los catalanes de modo paternalista y enarbolando la Biblia –cuya traducción al catalán, por cierto, fue financiada por Cambó–. La vía de despliegue de las virtudes patrióticas de CiU era el Departament de Benestar i Família, de cuya importancia habla el edificio que lo albergaba: en 2004, el precio de su alquiler ascendía a 6.000 euros diarios. Su principal responsable era Antoni Comas y el *secretari general* Felip Puig –luego, *conseller* d'Obres Públiques, cuando las donaciones de Ferrovial, y *conseller* de Governació cuando hubo el 15-M y el desalojo de los acampados en la plaza Catalunya con balas de goma.

La acción de este Departament pivotaba en torno a una imprecación de «ser cívico» que se asimilaba a la de «amar el país». En un periodo histórico de crisis de la transmisión (y a eso remite la idea benjaminiana de la reversibilidad de cultura y barbarie), la Catalunya *convergent* sacralizaba

los «vínculos naturales comunitarios», en primer lugar la familia patriarcal. También la Lliga Regionalista decía que la familia era el «organismo elemental de la sociedad», así como que esta debía «descansar en los principios fundamentales de nuestra civilización». Una civilización, por supuesto, cristiana y fundada en la propiedad. Según eso, cuando Berlusconi exaltó en 2001 la «superioridad» de esta civilización y el Partido Popular intentó realzar la «herencia cristiana» en el anteproyecto de la Constitución europea (2002), Pujol se adhirió con su presencia a una iniciativa en el mismo sentido de dos asociaciones integristas –una de raigambre franquista, y otra encabezada por el *exconseller* J. Miró i Ardévol, quien no ha dejado de impartir doctrina a favor de la exclusividad de la familia clásica y «el derecho a la vida desde la concepción» en *La Vanguardia*–. Sin embargo, entre los valores cívicos y los deberes comunitarios no parece estar el de no mentir: Felip Puig mantuvo que los Mossos no lanzaron pelotas de goma hasta que las pruebas demostraron lo contrario; y Marta Ferrusola encubrió las transacciones del capital evadido a Andorra con términos en clave que, según unas anotaciones, aluden a «millones» en términos de «misales» y a ella misma como «la madre superiora».

Nada más definidor que esta amalgama de religión y dinero. La mentira preside la guerra del cristianismo contra la cultura moderna desde Pío IX. El peso del escapulario ha agarrotado la vida proyectando sobre ella espurias «leyes naturales». ¿No cantaba Lluís Llach que hay leyes que hacen del cuerpo una *mentida* y que *«han confós plusvàlua amb família»?* Recuerdo también que, cuando el patriarca ganaba las elecciones, la madre Marta era loada por sus fieles al grito de *«Això és una dona!»*; eslogan cuya coletilla implícita era: «...y no las feministas».

El Departament de Benestar i Família pretendía hacer cristalizar «el sentido de pertenencia a la realidad superior de país»; y no otro era el sentido de la insistencia de Pujol en *fer país*. En la misma línea, el programa de la Lliga Regionalista invocaba el «interés supremo de Catalunya». Pero, puesto que los agentes de ese finalismo son los políticos del partido, en el corto plazo aquel interés abstracto pasa a confundirse con el interés particular de estos y sus familias. Así, los Pujol se preocuparon de que sus hijos no tuvieran que ir «con una mano delante y otra detrás», como dijo que iban Marta Ferrusola cuando declaró en la comisión de

investigación por las cuentas en el banco andorrano –la primera, a su nombre–. Si para un cierto tipo de familia catalana, ir a Andorra el fin de semana era un tópico comparable a los del *virolai* y el *tortellet,* como se ve en *L'orgia* de F. Bellmunt, no deja de corresponderse con ese modelo el que la madre se ocupe de los asuntos prácticos de los hijos y el padre dicte qué hay que hacer y, si se equivoca, se sacrifique, como hizo Pujol con su confesión.

Por otra parte, Pujol era muy dado a la actitud de dictar, como lo prueba el que dijera a los periodistas qué tenían que transmitir y qué no, llegando incluso a proporcionarles entrevistas en las que él escribía las preguntas y las respuestas. Que eso fuera posible habla de lo intocable que fue *le roy soley* (segundo apellido de Pujol) después de que se identificara su figura con la de Catalunya en el asunto de Banca Catalana. Aún hoy un artículo de *El Punt Avui* (25-7-2018) considera que sacar a la luz el dinero escondido y la imbricación de los negocios familiares y la administración «ha debilitado a Catalunya». Pero esto muestra lo que es el nacionalismo conservador: cuando se pone «por encima de todo» un «interés nacional» encarnado en los dirigentes nacionalistas, nada más fácil que identificar a estos con ese valor dotándoles de un carácter carismático. No por azar Primo de Rivera llamaba a Cambó «el jefe», y ya mucho antes J. N. Roca i Farreras decía: «para los catalanistas conservadores, Catalunya es ellos».

Exactamente eso expresó, un siglo después, Iniciativa-Verds a propósito de lo que hizo –o no hizo– un hijo de Pujol en una consultora que recibía ayudas y peticiones de informes a precios millonarios; o lo que argumentó el Govern Tripartit para modificar leyes que habían permitido que otros hijos obtuvieran contratos o encargos de la administración. Pero nadie como Ferrusola hizo explícita esa identificación de Catalunya con un coto particular: al ser desbancado Pujol por el Tripartit, la *mare* Marta comparó el cambio de gobierno con la entrada de ladrones en casa.

*

Antes de que eso ocurriera, ya había empezado el saqueo del Palau de la Música a manos de F. Millet (26,5 millones) y el pago de comisiones camufladas de Ferrovial a CiU a cambio de adjudicaciones de obra pública (5,1 millones). Máximo ejemplo de cómo se combinan el interés práctico y

el vértigo del finalismo. Cuando todo se subordina a una salvación final abstracta, en el día a día predominan el tacticismo, el relajamiento de las exigencias éticas y la manga ancha –o el embudo– respecto al destino inmediato del dinero público; en suma, corrupción. Pero el del Palau es un caso especial por el carácter simbólico de la institución y por lo sintomático de todo el proceso.

Si antes hemos visto que Mas, en una entrevista, aceptaba que a veces se «infla» lo que se sabe «irreal» –y por tanto se desprecia a quienes lo creyeron–, ahora constatamos la absoluta indiferencia de Pujol y su delfín (los pagos investigados van de 1999 a 2009, y Mas sucede a Pujol en 2002) ante lo que representaba el Palau para muchos catalanes, tanto en el aspecto musical como por la tradición catalanista de l'Orfeó Català. Pero esa fue también la indiferencia de las grandes familias y de las instituciones que tenían el Palau bajo su tutela: si la Generalitat concedió a Millet la Cruz de Sant Jordi, el Ayuntamiento socialista, aún en julio de 2009, decidió conceder a Millet la medalla de oro de la ciudad por «una gestión ejemplar» y por hacer del Palau «un emblema artístico y cultural reconocido en todo el mundo».

En los ambientes de la música se sabía que la gestión distaba de ser ejemplar: se suspendían giras por falta de dinero o ensayos porque se alquilaba la sala a una empresa..., mientras el dinero no dejaba de llegar, pero se escurría a las arcas convergentes o al bolsillo de Millet (que lo destinaba a las bodas de sus hijas o a viajes a Polinesia y las Maldivas). Cuando estalló el escándalo, claro, se pospuso *sine die* la entrega de la medalla. Pero lo decisivo ya no se podía esconder (y, además, en el juicio quedó muy claro cuando los directivos de la constructora declararon que todo pasaba a través de Millet por su influencia entre los partidos y círculos de poder). Lo decisivo es lo lejos que han estado las instituciones respecto a lo vivido y sufrido por músicos o cantantes que se toman en serio su trabajo, y cuán cerca están, en cambio, de quienes buscan ganancias bajo el oropel del «señorío».

Que lo que sucedía durara tanto, y sin que nadie interviniera a pesar de una denuncia anónima a Hacienda, muestra qué baremos operan en esos círculos. Una vez que se entra en ellos la norma es la reciprocidad de favores: hoy por ti, mañana por mí. Son familias entrecruzadas que aplican el lema de lavar los trapos sucios en casa. Lo que a veces significa imponer

criterios de censura y otras favorecer ascensos fulgurantes. Así han sido las directivas culturales, por decirlo de algún modo, en el país. Y esa ha sido la entretela que ha propiciado las dilaciones en el proceso judicial, que se ha alargado cuatro años con continuos cambios en los jueces de instrucción, hasta que, en el momento de la sentencia, el delito de Ferrovial ya había prescrito y «nuestro carácter pactista» había cuajado en un acuerdo por el que se rebajaron las penas de los encausados (como había ocurrido con Lluís Prenafeta y otros colaboradores de Pujol condenados en otros procesos). Además, la noticia era entonces ya de segundo orden, y el principal protagonista en los medios fue el abogado de CiU y PDeCAT, que por su modo de hablar parecía que representaba a víctimas y no a condenados. Una muestra de prepotencia que seguía a otra de cinismo: al acceder Mas al Govern y Trias a la alcaldía, la Generalitat y el Ayuntamiento dejaron de ser parte acusadora en el proceso.

Sin embargo, la movilización vecinal (apoyada por la concejala de Ciutat Vella, que acabó dimitiendo tras verse sometida a duras presiones) detuvo el proyecto de construir un gran hotel al lado del Palau, lo cual hubiera significado la plena conversión de este en un «bien turístico», según el designio de Millet. Pero hacia ahí mismo –hacia lo que representa «la marca Barcelona»– apuntaba la frase utilizada por las lumbreras del Ayuntamiento socialista para justificar la medalla y cuya palabra fundamental era «emblema». Este tipo de expresiones marcan el triunfo de un modelo orientado a la ganancia a través de iconos exhibitivos, y eso ha funcionado así de Maragall a Hereu, si bien quizá el periodo de mayor desfachatez haya sido el de Clos –recuerdo el documental *La marca Barcelona* y las carcajadas que hubo en la Filmoteca al aparecer Clos después de las letras de FIN, según un procedimiento que usa el cine de terror para dar el último susto–; pero, cuando CiU ganó las elecciones municipales, una de las primeras medidas fue cancelar las timidísimas limitaciones a los apartamentos turísticos y a la creación de nuevos hoteles en Ciutat Vella introducidas por el anterior gobierno. Y el *conseller* d’Empresa i Ocupació del primer Govern de Mas cifró toda su «lucha» contra el paro en el aumento del turismo, así como después el mismo Mas y también Puigdemont han usado el membrete acuñado para promocionar «esa marca mundial que es Barcelona y Catalunya».

Tal confluencia, más allá de la diversidad de grados y de donde estuviera

cada partido en aquel momento, en la Generalitat o en el Ayuntamiento –o repartiéndose cargos en la Diputación–, se manifiesta sobre todo en la retórica que viste como bien común lo que acaba redundando en provecho particular. Si CiU se ha identificado con la totalidad de Catalunya para justificar una política claramente neoliberal, el gobierno municipal socialista que impulsó el proyecto del hotel junto al Palau (proyecto repleto de irregularidades) intentó hacer pasar como operación de interés para la ciudad una operación especulativa que solo beneficiaba a Millet, a la empresa hotelera y al estudio encargado de diseñar y levantar la nueva construcción en el lugar de un edificio neogótico catalogado.

*

La sempiterna justificación de los trapicheos es el amor al país –un amor que «para el cristiano es una virtud y un deber», escribió Pujol en 1996–. Según eso, uno de los condenados en el caso, el tesorero de CDC, explicó que las subvenciones del Palau a la Fundación Trias Fargas se destinaban a que en las fiestas mayores se hiciera música catalana y no andaluza. No hay documentos que acrediten esa tarea patriótica; pero en ella se trasluce un desprecio hacia la cultura de los migrantes en línea con lo que manifestó Pujol al referirse a estos como personas «destruidas» o «maleables».

En esa prevención ante lo foráneo late el miedo a una desnaturalización, lo que presupone la creencia en «rasgos» naturales de la comunidad. Y este es un elemento meduseo: la fijación en «un ser colectivo» caracterizado por unos «rasgos básicos» se extiende desde los valores-intereses de la familia a «un referente de pueblo» idealizado. Es la ideología del corral familiar: lo que Duras llama «la locura de la normalidad». Lo contrario de lo que ella misma evoca cuando dice: «un lugar de mujer está lleno de infancia». Una normalidad en la que no existe Eros. Es una *Family Life* –como mostraba la película de K. Loach con este título– que puede hacer enloquecer por negar el riesgo inherente a toda apertura. Una vida en la que rige la inercia y en la que, por tanto, más que vida, hay muerte. No amor sino *conjugalité*. No la locura de la infancia, ni la de la madurez creativa; solo adolescentes sobreprotegidos y pacatos o resabiados y pretenciosos, pero siempre encerrados en el reducto de lo egótico.

Quizá Pujol creía abrir una puerta en ese reducto cuando, en *La*

immigració, problema i esperança de Catalunya (1976), introdujo un elemento de voluntad en la delimitación del ser catalán: *«per català entenc a tot home* [*sic*] *que viu i treballa a Catalunya, i que, de Catalunya, en fa casa seva»*. Pero esa definición huye del fuego (el etnicismo) para caer en las brasas: convertir en virtud la asunción de la tendencia asimiladora. El problema de acotar quién forma parte de la comunidad es que nunca se sabe en qué plano estamos: ¿en el de la asepsia del censo tributario o en una vertiente que incluye implicaciones axiológicas, ideológicas, sentimentales...? El nacionalismo no renuncia a ninguno de los dos planos y los mezcla de un modo que no tiene sentido. Pero la cuestión es hacia dónde apunta la mezcla.

Puesto que solo hay un Dios, el dinero, esa primacía del *nec-otium* se envuelve con valores idealistas que hallan su terreno en el *otium*. Pero, a su vez, el modelo de ocio encarnado en la ecuación CDC-TV3 nos devuelve a las turbias aguas del negocio –y quizá de la corrupción, según la investigación del juez J. de la Mata acerca de las relaciones entre Oriol Carbó, exgerente de TV3, y Germà Gordó, extesorero de CDC; relaciones peligrosas, por cuanto la interlocutoria del juez difundida por *El Periódico* (6-8-2019) habla de instrucciones para la financiación y el pago de deudas del partido.

Recuerdo que TV3, cada año, dedicaba minutos del *Telenotícies* al inicio de temporada de Port Aventura, el parque temático creado por el corrupto De la Rosa y avalado obsesivamente por Pujol. Lo que en el primer liberalismo era el Palacio de Cristal londinense, en el neoliberalismo es Disneyworld. Por una parte, la arbitrariedad de lo codificado; por otra, unas «arenas cotidianas» (Bataille) que demandan baños de espuma y de espiritualidad (como la que emanaba de TV3 cuando retransmitía la misa cada domingo).

*

Cuando en uno de mis cambios de piso me desplacé del Clot a una zona digamos alta, me llamó la atención un rentista que se pasaba el día en el bar, por lo que devino un virtuoso a la hora de pedir el vaso adecuado para cada bebida, al tiempo que mostraba cierto desasosiego por encontrar a alguien que le hiciera caso y justificara el que estuviera entonces, como siempre,

instalado en la barra. Pues bien, según la definición de Pujol, este hombre, que seguramente votaba a CiU, no era catalán, ya que difícilmente podía decirse de él que *«amb el seu treball, amb el seu esforç, ajuda a fer Catalunya...»*, según lo requiere otro texto que define quién es catalán casi como el citado y que acaba también apelando a la necesidad de que el candidato haga de Catalunya *casa seva*.

Esta última es una expresión pleonásmica cuando se enfatiza como se suele hacer aquí. Mientras que el *chez nous* francés ha derivado en un uso neutro o desprendido de los valores del sentido literal (del mismo modo que podemos decir «Si dios quiere» sin creer en Dios), aquí cada término refuerza el otro, de modo que la domesticidad de lo nuestro se suma al refugio de la casa. Hay también una acotación por contraposición a corrales ajenos. Pero tampoco es un uso cercano a la deriva de *Haus* a *Heim* examinada por V. Klemperer bajo el nazismo. En Catalunya lo doméstico domina sobre lo solemne, la familiaridad atenúa la retórica, de modo que esta puede ser objeto de ironía, como cuando se dice *«literatura nostrada»*.

Pero todo ello revela de nuevo la tendencia a una banalidad que reviste formas particulares. Se acude a un espectáculo como si hubiera un interés real, pero solo es algo de que hablar, como lo prueba el que, durante su transcurso, no se deje de mirar al móvil. Se hace gala de una «simpatía» impostada que siempre habla de sí, de modo que en los restaurantes –un lugar y un tema predilectos– se propala hasta las mesas vecinas, convertidas así en el espejo que Narciso necesita. No hay conversación sino una sarta de ocurrencias, un ingenio estereotipado cuya contrafaz es la «falsa seriedad del búho» (Nietzsche). Lo inane se ha hecho autosuficiente –ofensivo– hasta cotas solo comprensibles por un estado de total bancarrota de lo que podemos llamar experiencia de la literatura, una experiencia que distancia de la mismidad para iluminar la vida en su dimensión moral. Ausentado este valor que obliga a no darse importancia, impera el modelo de la publicidad; lo que comporta no salir de lo codificado. Y esa es una tendencia que se manifiesta en la fortuna que ha tenido el término «normalizar».

Recuerdo cuando se instaba a normalizar la literatura diciendo que debía haber bestsellers, seriales... y no solo grandes poetas. Quienes así hablaban deben estar satisfechos: ahora tenemos Port Aventura, TV3 o Catalunya Ràdio y una literatura de andar por casa; lo cual se aviene con la banalidad como renuencia a aventurarse en zonas extraterritoriales. Es como si todo se

hiciera para los vecinos del rellano: para aquella *senyora Teresina* que no se pierde ningún musical de Dagoll Dagom –y que este mismo grupo ha caricaturizado.

Se diría que nada nos gusta tanto como los espejos que empequeñecen. Así, el exceso de familiaridad que caracteriza a TV3 se corresponde con el gusto por la literatura de *gracieta* –o de la *riota*, como dice J. M. Minguet en *Contra la cooltura*–. Y ese es un tono de complicidad y de falso entusiasmo incompatible con el rigor de la crítica.

*

Este es un país de premios casi diarios, de una dicción televisiva extendida a todos los ámbitos, de coliseos en los que es imposible seguir el silencio suspensivo de un *finale* sin toses ni aplausos apresurados, de ritos veraniegos en los que el público endomingado abandona las gradas en cuanto caen dos gotas aunque los artistas sigan en el escenario... Porque, en realidad, lo que estos hagan no importa demasiado.

Schönberg lo vio ya cuando habló de la «industria de la colmena» y planteó la necesidad de educar en las condiciones de la lógica musical y del contexto epocal. Pero justamente la música «no culinaria» de Schönberg –a pesar de su relación con Barcelona y con músicos catalanes– encarna lo que buena parte de la burguesía del país no ha podido digerir. Al igual que en pintura esa burguesía no fue más allá de Ramon Casas.

Así se pudo constatar en los angustiosos momentos en que un MACBA vacío revelaba el divorcio entre el gran arte contemporáneo y las instituciones o los círculos de potenciales coleccionistas. Contados son los ejemplos de interés por la cultura inserta en lo que Vicens Vives llama «crisis del siglo XX». Los hay: desde las Galeries Dalmau al Club 49; mas la línea dominante de la burguesía catalana, la que va de Prat de la Riba al *pal de paller convergent,* ha tendido a excluir lo que tuviera un carácter cuestionador. Y este espíritu alicorto no solo silenció a Jaume Brossa o G. Alomar; *La Veu de Catalunya* llegó a censurar incluso a Joan Maragall.

Los logros de la Mancomunitat dirigida por Prat de la Riba y después por Puig i Cadafalch, fueron muchos. Pero es también innegable que el Noucentisme impuso una restauración que condenó a la marginalidad a corrientes de innovación o apertura que pervivían desde el *modernisme*. Y

que ya entonces eran vistas por Torras i Bages como un «exceso anárquico». Si en Italia el Novecento se asociaba al purismo de *I valori plastici*, y si en Alemania la *Neue Sachlichkeit* incluía un ala izquierda que no dejaba de afrontar el fenómeno de la despersonalización, el retorno al orden del Noucentisme oscilaba entre una modernidad contenida y/o decorativa y la recaída en un arqueologismo folklorista o monumentalista cuya manifestación más ostensible fue el plan definitivo de la Exposición de 1929. Basta comparar el pabellón de Mies van der Rohe con ese ejemplo de *Kitsch* posmoderno *avant la lettre* que es el Palau Nacional para ver el corte producido en la línea de la renovación de la arquitectura catalana (que en la Exposición de 1888, en cambio, estaba en primera línea de las tendencias modernizadoras).

Otro ejemplo de lo que queremos decir es la actitud de Eugeni d'Ors respecto al cine, cuyo ritmo trepidante le parecía incompatible con el pensamiento. Sin duda, hay en Eugeni d'Ors un lado ejemplar por su exigencia antifolklorista y su ambición intelectual, por su combinación de filosofía, arte y ciencia, por su actividad en pro de las bibliotecas y la instrucción pública, pero hay también un modelo que exalta la *religio* y la «política de misión», la autoridad del padre o del césar, el orden frente a la libertad, las esencias ideales frente a la contingencia histórica, una naturaleza idealizada frente a la realidad metropolitana. Su «fruición de lo eterno» –como se ve en su interpretación de Picasso– le sitúa a rebufo de los procesos de comprensión y subjetivación que están emergiendo en París, Berlín, Viena... Mientras que Apollinaire, M. Leiris o Carl Einstein perciben en el cubismo un corte reconfigurador, una crisis de la idea de que el objeto es siempre idéntico a sí, un traumatismo en las «jerarquías de los valores de lo real», una descomposición y recomposición de un mundo –no una remisión al mundo–, D'Ors y la cultura oficial catalana (igual que la española) siguen adheridos a un cosmos pretendidamente armónico y a un clasicismo ya putrefacto.

*

Carl Einstein coincide con W. Benjamin no solo en su muerte, cada uno en un lado de la frontera de Francia y España en 1939 (mientras D'Ors llevaba camisa azul), sino también en un vivir en lo sensible que opone a lo

dado para siempre una mirada dinámica y compleja, una ruptura con el yo como sustancia, una apuesta por el *discontinuum* como tiempo pleno y espacio libre. Así, Benjamin une hiato y transmisibilidad en oposición a la transmisión patrimonial de lo monumentalizado, análogamente a como enfrenta la alegoría a la ley natural, coincidiendo con la apertura a lo metamórfico de tantos artistas del Berlín expresionista y dadaísta o del París y la Praga del surrealismo.

En la misma línea, Blanchot nos confronta al lenguaje que, por llevar en él el silencio, hace presente el vacío y solo puede evocarse en términos de errancia; confrontación esta con lo que no puede tener «conmigo una patria común», y eso merced a signos que no se reducen a lo que señalan. He aquí un *limes* pasional e irreductible, vinculado a relaciones que se plasman en un ritmo, que dependen de la respiración, pero también a solicitaciones desconocidas. Esta *écriture*, como dice R. Barthes citando a Blanchot, es lo opuesto de *l'écrivance* que hace del lenguaje un medio destinado a transmitir lo dado y que se detiene a voluntad del autor aunque no haya llegado *au bout*. *Écrivance* propia de los suplementos y las revistas, agrega, pero propiciada por una escuela que no enseña a escribir ni, por tanto, a reconocer eso que une texto y cuerpo. *Écrivance*, añadimos nosotros, propia de aquel para quien lo importante no es la escritura, sino lo que con ella se obtiene desde el punto de vista del interés nacional o particular.

Este es el punto de vista de la sustantivación, de la *Gemeinschaft,* de *casa nostra*. En cambio, la palabra realmente escrita y leída, «no es de nadie» (Blanchot). Pero en su devenir no deja de haber identificación y reconocimiento. La erótica del verbo, el gesto que en la conversación enlaza con el gesto del otro, es un ejemplo de interacción entre lo propio y lo impropio; *Heim* y *Unheim* son inseparables: hay una intimidad de la que no podemos desprendernos pero que no es familiar ni cómoda. Y este juego de distancia y cercanía, este tanteo arriesgado, es antípoda respecto a la seguridad de un orden natural. La pérdida de esta base o fundamento es lo que ha impulsado la aventura representada por autores como Blanchot. O como I. Bachmann cuando habla de un «yo sin garantías» y constata perturbaciones en «el vínculo de confianza entre el yo, el lenguaje y las cosas». Ellos sirven ahora de referencia, pero es una referencia diseminada; pues ellos hablan de otros como F. Kafka, por ejemplo, que a su vez reflexionó sobre las literaturas pequeñas pero nunca dejó de estar a la

intemperie –o desnudo, según decía Milena Jesenská–: siempre atento al otro y severo respecto de sí mismo.

Lo que hace provinciana una literatura no es que sea pequeña o que trate cuestiones locales, sino que se acomode en la pequeñez y priorice lo familiar sobre los temas que interpelan a los seres de transición que somos. Temas como la serialidad, el deshilamiento de la transmisión o la ruptura *logos*-cosmos. En este sentido, los últimos cuarenta años de Catalunya podrían servir de referencia a quien quisiera indagar cuáles son las condiciones más esterilizadoras para la vida del espíritu.

*

¿Qué ha llevado de aquella Barcelona que todos identificaban con lo avanzado o contracultural, la Barcelona de las jornadas de *El Viejo Topo*, de *Ajoblanco* y las Jornadas Libertarias, de la asamblea del teatro Diana y Canet Rock..., a la Barcelona ultradiseñada que expulsa lo que no se aviene con la máscara de *la millor botiga del món*? La tentación de atribuir la responsabilidad «al nacionalismo» y a «los partidos» hegemónicos –como han hecho algunos protagonistas de aquella Barcelona efervescente– es grande. Pero sería absurdo atender a un solo factor.

Seguramente, no éramos tan libres como pensábamos: ha predominado la ambición *tout court*, que limita el campo, sobre la ambición intelectual, que lo dilata. Como dijo La Bruyère: «el esclavo solo tiene un amo; el ambicioso, tantos como personas útiles para su fortuna». Y tampoco hay que olvidar la autocomplacencia del apoliticismo denominado ácrata y en realidad amorfo. En el extremo opuesto a esta levedad fumada seguían pesando los hábitos de cuarenta años de dictadura: viejas relaciones de poder que se adaptaron al vestuario democrático. ¡Cuántos alcaldes del franquismo siguieron en el cargo con otro traje! Un itinerario habitual fue: de la Lliga a procurador en Cortes o alcalde y de ahí a CiU; pero también en la izquierda se mantuvo el mecanismo de «las influencias» en un sentido que Max Weber consideraba anterior a la modernidad.

Cuando Weber contrapone la autoridad tradicional y la autoridad burocrática, valora la eficiencia racional de esta partiendo de que el influjo de la parentela retrocede ante los valores de la responsabilidad y la competencia. Pero aquí ha seguido primando la herencia (el tío, el

hermano...) y el intercambio de prebendas. Los fiascos –por ejemplo, la Olimpiada Cultural– se olvidan, pero la red de contactos permanece, de modo que los mismos nombres vuelven a aparecer en el siguiente evento –por ejemplo, el Fórum–. Una vez que entras en el círculo, ya no importa lo que hagas: ahí seguirás.

No, la decadencia no solo expele aromas de Montserrat o de las otras montañas sagradas del pujolismo, entre otras cosas porque el triunfo electoral de CiU fue inseparable de un proceso de autoliquidación de la izquierda (abandono de los movimientos populares, deserción del PSC y el PSUC ante la operación Tarradellas, apoyo de los socialistas de Pallach y la ERC de H. Barrera a Pujol...). Por otra parte, el menosprecio del rigor y los déficits educativos heredados del franquismo no solo se manifestaron en las décadas convergentes, sino también después –como lo prueba el que se eligiera a quien se eligió para la Conselleria de Cultura del primer Govern de la Generalitat de izquierda–. Y a esta desvalorización específica se han sumado las tendencias generales del consumo y la *médiocratie* examinadas en capítulos anteriores. Derivas de falsa apariencia que tuvieron en el Fórum su apoteosis pero que arrancan de antes. Desde los fastos del 92 oficiados por Maragall y Samaranch a *L'any del disseny* y sus secuelas (un botón de muestra es la petición del FAD orientada a la «patrimonialización del diseño» y a la promoción de «la creatividad catalana a través de la creación de una marca») hay una línea continua cuyos filamentos llegan hasta la agonía de Hereu, si bien con la desregulación del turismo de Trias –en alianza con el PP– aún se hizo más evidente la penuria bajo los fuegos de artificio.

En Ciutat Vella (de donde han sido expulsados miles de vecinos: en diez años perdió un 11 % de población) hay claros testimonios de la desertización. Uno es la evolución de la Rambla, siempre símbolo de la ciudad: mi abuelo cenetista me enseñaba el árbol donde cayó Ascaso en el asalto al cuartel de Atarazanas, en la época de Ocaña fue un río que desembocaba en tugurios y en el que a menudo se veía nacer el día, en 19781980 las sospechosas algaradas del PCE(i)-línea proletaria hicieron que estuviera cerrada por furgones policiales, y al fin ha sido ocupada por hordas de turistas y hooligans. Con Hereu, un ejemplo del signo de los tiempos fue la ocupación de ese espacio por paradas de *gadgets* para turistas y objetos del Barça. Luego, en época de Trias, y ante diversas

protestas, hubo algún cambio cosmético y se prohibió la venta de *souvenirs* en los kioscos de flores; pero hoy las Ramblas siguen monopolizadas por cruceristas, a los que en la Boquería se les ofrece comida cortada o preparada para uso inmediato, siendo este un público que encarece los precios y desplaza a los clientes de siempre del mercado, en una tendencia adaptativa ya difícil de revertir.

Asimismo en Ciutat Vella, no hay índice más claro del desinterés respecto a la cultura y sus potencialidades que la indiferencia con que todas las instancias decisorias han aceptado la desaparición de la gran biblioteca que debía construirse en el Born. No solo es que, como ha explicado el historiador J. M. Fradera, el debate respecto a las ruinas de 1714 fuera escamoteado en beneficio de las posiciones más autistas; es que esto enlaza con el hecho de que no se conceda valor a la palabra y a los libros.

Durante los años en que el Born estuvo inservible se habló de recolocar la biblioteca en otros lugares, pero estalló la crisis y el proyecto (aprobado) se olvidó: no había dinero para eso como no lo había para la universidad, el teatro, etc. Sin embargo, cuando se inauguró el Born con su mayestática bandera –y con Torra como director–, nos enteramos de que la musealización de las ruinas había costado 36 millones de euros.

*

Las elecciones autonómicas de 1999 fueron las últimas de Pujol y las primeras en que Maragall fue candidato; de hecho, Maragall ganó en número de votos. Pero el *president* fue Pujol, que se apresuró a dar las gracias al pueblo, aunque ni siquiera le había votado un tercio del electorado. A su vez, Maragall hablaba de formar gobierno sin atender a que las reglas del sistema electoral no lo permitían. Así, la irrealidad de una campaña en la que Pujol prometió ascender a la Pica d’Estats si ganaba, hallaba colofón en esa prodigiosa noche en que hubo dos ganadores y ninguno.

Todo parecía indicar que ese sexto mandato del patriarca –merced al apoyo del PP– nos situaba en un tiempo diferido. El reinado de Pujol i Soley entraba en su edad póstuma, y partiendo de esta constatación escribí un artículo que titulé, primero, «Catalunya irreal y póstuma», y luego «Entre el seny i el disseny», pero que no se publicó. En él decía: «habiendo

asistido esa noche a la muerte y resurrección del padre, quizá sea momento de mirar atrás y describir el tono de la vida, llamémosle cultural, durante ese tiempo bajo su admonición. Y para ello debemos referirnos a cuatro poderes que, aunque a veces parezca que entren en competencia, son convergentes. Cuatro. Como los jinetes del apocalipsis».

Me preguntaba qué era lo que no dejaba crecer la hierba, aunque enseguida matizaba que las figuras del apocalipsis o de Atila eran demasiado abigarradas para aludir a un tiempo caracterizado por la inercia. Y pronto vi que esa atonía propiciaba ornamentos compensatorios como el del *disseny* (de ahí el segundo título). El propio Pujol buscaba el contraste entre su «autenticidad» montañera y la «sofisticación» que atribuía a Maragall; pero, de hecho, ambas cosas son manifestaciones de lasitud. Si el *seny*, como decía A. Einstein, es un depósito de prejuicios acumulados, lo que se ha vendido como *disseny* o «neoartesanía posindustrial» es un fetiche de mistificación, una marca en la que se identificaban lo mismo algunos arquitectos con ínfulas de artistas que el dentista que en mi barrio anunciaba «sonrisas de diseño».

Es el haz y el envés de la mercancía y la fantasmagoría. El esteticismo difuso envuelve la recursividad de una ciudad consumida. Lo normativo converge con lo ultradiseñado en la ausencia de rincones capaces de activar la imaginación. La coalescencia entre pujolismo y maragallismo se ha hecho patente cuando, por un lado, un Maragall a punto de retirarse se declaró «partidario de un partido demócrata en Catalunya que agrupe desde ICV hasta CiU», y por otro, los sucesores de Pujol refundaron CiU como Partit Demòcrata de Catalunya según los mismos referentes americanos.

En mi lejano artículo hablaba de una regresión hacia lo indiferenciado: en una trama pastosa lo mismo genera lo mismo, como en los protozoos. Y presentaba como «un agente uniformador de primer orden» a «la televisión nacional, un poder que ha crecido a la sombra del patriarca y que ha contribuido a magnificar su imagen». Lo que ya tiene mérito: en otro artículo muy anterior (publicado en el extinto *Diario de Barcelona* y en relación con el hecho de que Tarradellas guardara las vísceras de Macià) escribí que acaso la elección de Pujol como *president* introdujera cierta racionalidad en la política catalana porque esta figura no se podía mitificar. Pero me equivoqué: había una forma de engrandecerla, y era empequeñeciendo lo demás y convirtiéndolo todo en facsímil doméstico.

Pues bien, ese Liliput ha sido nuestra radiotelevisión. Un dispositivo de «racismo contra la inteligencia», por decirlo en términos de Duras.

¿Y por qué Duras? Porque es el polo opuesto al mundo que TV3 ha estado presentando como único durante décadas. He podido notarlo al hablar, en diversas conferencias, sobre la libertad adulta que reinaba en el número 5 de la rue Saint-Benoît. En Duras hay una exploración sin cortinas, una búsqueda exigente desde el punto de vista de la vida, un vigor como el de la infancia imaginativa y turbulenta (lo contrario del infantilismo y de la simpleza viril); pues bien: el registro de TV3 tiende a halagar como cuando se quiere complacer a un niño y obtener connivencia de sus padres. En el extremo opuesto al *détournement* del aliento pasional, se delinea una zona de identificación a la vez adaptativa e inmovilizadora; y sus jóvenes, todos clónicos, son *bons minyons* cuyo lema es *«no passa res*, *tots feliços i de bon rotllo»*.

Si Duras ha explicado que maduró como escritora al afrontar la caída libre fuera de la red conyugal, nuestra televisión se ha esforzado en repartir felicidad doméstica, siendo esas *flors i violes* el reverso de la persecución de colectivos como el de las prostitutas cuando se ha terciado –antes de las Olimpiadas; con la ordenanza de civismo de Barcelona; etc.–. Durante mucho tiempo, la ñoñería mendaz e hipócrita se encarnó en las recetas familiaristas de un psicólogo al que siempre se presentaba como doctor y que frecuentaba los actos del Departament de Benestar i Família. Y como compensación, actuaban «seriales pretendidamente escabrosos que eran la contrafaz de las charlas de sacristía». Así lo decía el artículo, recordando un programa en el que aquella autoridad que aconsejaba y escribía estaba «flanqueada por un cura también escritor y una periodista de aire candoroso»; y a ello añadía:

> Con el tiempo el cura ha dejado de frecuentarnos, lo que podría indicar cierta lucidez atendiendo al hecho de que los curas de hoy son los psicólogos; pero aquel aire de candor se ha reproducido en infinitos rostros prototípicos de esa juventud que gusta a los padres –o al menos, al padre por antonomasia–. Y asimismo se ha multiplicado la figura del gracioso que ha nacido de la costilla de su igual y que dará origen a otro injertado de su programa. Por supuesto, la mayoría de ellos escriben y eso ya ha suscitado críticas (por ejemplo, ante aquello en lo que se ha convertido Sant Jordi). Pero el problema no es que un gracioso televisivo escriba, sino que un escritor obtenga lugar y nombre intentando ser gracioso. Hemos pasado de la historia nacional romántica a la historieta...

*

El tono de TV3 –reproducido hoy en gran parte del cine catalán– oscila entre el emocionalismo biempensante, una modernidad de apariencia y un fondo de identificaciones y reacciones adolescentes. «Tanto da que se hable de fútbol o de música: es como si estuviéramos siempre en una reunión familiar donde la red de sobrentendidos se impone a la autonomía de juicio» (así seguía el artículo).

Pero de lo que más se habla es de fútbol. Y sobre todo de *l'equip de casa*. TV3 no es imaginable sin el Barça; y hoy vemos que el resorte identificativo opuesto a la argumentación distanciada se ha extendido del fútbol a todos los ámbitos, incluido el de lo que llaman «política».

He aquí el tercer jinete del apocalipsis: el sobredimensionamiento del club tan amado por mi padre (al que pido perdón, ahí donde esté) y su presidente de entonces, al que en el artículo comparaba con el *president* –el primer jinete–, en cuanto ambos empezaron por tomar apoyo en lo abstracto, el dinero, uno en un banco, el otro en una inmobiliaria. Si Pujol y Núñez han acabado compartiendo abogado por sus problemas con Hacienda, entonces mantenían una cierta competencia que se plasmó, por ejemplo, en el rechazo por la Generalitat del Proyecto Barça 2000, destinado a convertir parte de la ciudad en un parque temático. Sin embargo, al fin casi toda la ciudad lo es. Y la presencia de tiendas del Barça se ha hecho tan común que ocurre con ellas lo que con los monumentos por los que se pasa cada día: de tanto verse empiezan a no poderse ver.

¿Y el cuarto jinete? Después de *la nostra* (televisión) y del club patrio, había que hablar de *la* entidad crediticia. La Caixa era un referente ineludible en el paisaje social y cultural de Catalunya. Ahora es solo un banco y además con sede en Valencia. Pero hasta hace muy poco era un centro de exposiciones y conferencias tan potente que nadie se atrevía a criticar los errores y la vacuidad de sus catálogos.

Cuando la Caixa de Pensions se fusionó con la Caixa de Barcelona y tomó el nombre de *La Caixa* –utilizado por la primera ya antes–, lo poderoso y genérico del nuevo nombre se correspondía con el hecho de ser la referencia y la expresión financiera del grueso de la burguesía catalana (y no solo de ella); pero muy poco después el banco que era más que un banco, así como el Barça era más que un club, empezó a derivar hacia el

modelo del capitalismo de casino (venta incontrolada de productos, objetivos inmediatos a cumplir como fuera...) que dominó en las finanzas en el fin de siglo y hasta la crisis económica.

En todo caso, ella fue la primera en comercializar la idea del artículo determinado como marca singularizadora, implicando además a J. Miró, y sin ver que, por ser una marca financiera, había ahí un oxímoron como el de «inteligencia militar». Si la noción genérica de marca tiene el sentido de señal distintiva, cuando se trata de una marca comercial el signo acaba sumergido en la intercambiabilidad de lo mercantil (al igual que el «ordeno y mando» del ejército se impone sobre lo que pueda tener de inteligente su acción). Al desgajarse la estrella del conjunto del tapiz, la imagen mironiana adquiere un carácter virtual, de modo que está en todas partes y en ninguna. Y ocurre con ella lo que con los monumentos a que me refería antes. A la abstracción de lo permutable se suma la de lo consabido; y en el caso de que se filtre una idea crítica en ese engranaje aséptico, el medio se impone al mensaje y lo significativo queda desactivado. Como en la televisión, no importa lo que se diga, sino el hecho de que se haga lo que toca para llenar el espacio o pasar la tarde. Lo importante es que el marchamo aparezca y que la rueda (o la ruleta) siga girando.

Los nexos de La Caixa con las fuerzas vivas –con los otros agentes de poder– son como los de una mancha de aceite. Así, esponsorizó al Barça, hizo una tarjeta de crédito con sus colores, abrió una oficina en el Nou Camp...; pero, además, en sus relaciones internas, impuso una identificación incondicional como la del hooligan respecto a su club.

Este principio de aquiescencia se plasma en los estereotipos de la publicidad o en los patrones con que se moldea a los empleados, desde la «buena presencia» al criterio de que todo debe subordinarse al aumento de beneficios. Lo cual se corresponde exactamente con la violencia de la *doxa*. Violencia en sentido literal cuando aquel criterio llevaba a situaciones de desahucio.

Por ejemplo: un directivo de la inmobiliaria Colonial justificaba que La Caixa hubiera vendido un complejo de viviendas y echado a sus inquilinos con el argumento de que estos ofrecían menos que otros compradores y que hacer otra cosa hubiera perjudicado a los accionistas de la entidad; «esto es un hecho», añadía, mostrando cómo funciona la conversión de lo humano en relaciones cosificadas: el cinismo se reviste de «objetividad» y el olvido

de la situación de personas concretas se maquilla con la apelación a una virtualidad abstracta («los accionistas»). ¿Y quién fue el jefe de esta inmobiliaria?: Samaranch, prohombre franquista hasta el final del régimen, redimido por las Olimpiadas, homenajeado por Clos al inicio del Fórum, presidente de La Caixa de 1987 a 1999 y después presidente de honor.

La Caixa jugó tal papel en la especulación y la burbuja inmobiliaria que la Plataforma Antidesahucios hizo una campaña remedando el nombre de su Obra Social. Pero lo curioso era que, cuando los activistas llegaban a una oficina implicada en un desahucio, a veces les había precedido ya la noticia de que esto iba a producirse. La oreja de Dionisio merced a la que el tirano de Siracusa oía lo que hablaban sus esclavos no era nada en comparación con esos tentáculos de poder; tentáculos también conocidos por los periodistas que pretendían informar sobre un atraco, una protesta o cualquier otra cosa asimilable a «la publicidad negativa».

El vasallaje es consustancial a ese poder; y un ejemplo de ello es el catálogo de la exposición de la colección Cambó inaugurada por Pujol, Maragall y los reyes de España en la Fundació La Caixa en 1991. Así, en la parte biográfica de catálogo no se menciona la corrupta compañía latinoamericana de la que Cambó fue director (solo hay una referencia a «la representación de grandes intereses eléctricos»), se oblitera su apuesta por el modelo mussoliniano (aquí reducido a «las formas más modernas del conservadurismo europeo») y nada se dice respecto de su apoyo al golpe militar de Franco; antes al contrario, el financiador y propagandista de la sublevación aparece como un ángel dedicado a «la acción de salvación y redención de perseguidos».

4. *Hoy como ayer*

Los seres humanos se hacen y deshacen juntos. En este sentido, Duras sabía bien cuán decisivas son las autoridades –como Blanchot o Queneau– a las que se reconoce la función de *«départager l'imbécillité de l'intelligence»*. En la Francia de la posguerra esos referentes favorecieron desarrollos como el suyo; porque para ellos era importante crear sentido, potenciar lo que vale. En cambio, aquí lo importante es entrar en los círculos prominentes. Y cuando lo que cuenta es esto, ganar una posición,

resulta difícil que cumplan la función de activar el valor quienes han accedido a la plataforma o al altavoz autopublicitándose.

El entrelazamiento de los cuatro poderes citados (a los cuales ahora añadiría otros, como el del *lobby* de los hoteles) ha identificado lo modélico con lo acomodaticio. Lo cual ha creado un paisaje de pequeñas capillas, sin vasos comunicantes entre disciplinas y sin circuitos que activen la producción cultural o simplemente que informen con criterio. No hay un ambiente que estimule el trabajo ambicioso y abra nuevos caminos. Lo que domina es la inercia del tópico, la recursividad grupuscular (siempre los mismos nombres en distintos sillones), la estabilidad como valor en sí.

Y la estabilidad fue la justificación de los partidos que hicieron de prótesis en el sexto mandato del patriarca. A fines de 2003, sin embargo, cuando se constituyó el Parlament después de nuevas elecciones autonómicas, Pujol salió del hemiciclo de morros e inclinado hacia delante como un pájaro con las alas plegadas: Carod Rovira había roto con el seguidismo que hacía del independentismo un hijo gritón que acaba alineándose con el padre, y Maragall homenajeó este catalanismo (citó a ERC y a Macià junto a Pi i Margall, Almirall, Alomar...), y el de la tradición del BOC, del PSUC..., aunando las bases de izquierda en el plano nacional y social.

Frente al tono único de las décadas anteriores, se dibujaba un acuerdo entre tradiciones distintas que acaso podían complementarse. Además, Maragall asumió que el electorado había dicho que no solo quería un cambio de Govern, sino también que «teníamos que cambiar nosotros». Y en el PSOE parecía haber una situación más favorable a un cambio después de que Rodríguez Zapatero desplazara a J. Bono en las primarias.

Sin embargo, en relación con el País Vasco, y con una ETA debilitada pero con una presencia que permitía al PP situar el eje político en la lucha antiterrorista, también había una tendencia a la polarización y a la crispación. Por otra parte, con el Govern Tripartit PSC-ICV-ERC, lo monocorde dio paso al guirigay. Carod Rovira fue objeto de un linchamiento mediático cuando, sin informar a Maragall, y quizá para contrapesar las críticas por haber entronizado un *president* «sucursalista», se entrevistó en secreto con ETA, intentando encarnar «una alternativa pacificadora» sin tener en cuenta la irracionalidad y la poca fiabilidad de esa organización, que filtró la noticia y un mes después (febrero de 2004)

declaró una tregua limitada a Catalunya y ¡retrospectiva desde enero! En este punto Rodríguez Zapatero no dudó en pedir a Maragall la cabeza de Carod Rovira, quien decía que no había que dar crédito a la versión de la reunión que daban los encapuchados, mientras que los que rechazaban que se intercambiara ni una palabra con ETA se atenían a lo que esta había dicho para asimilar la ERC de Carod al terrorismo y blandir la defensa de la Constitución como nuevo pendón de Santiago.

Al error de Carod le siguieron otros gazapos y arbitrariedades que hicieron de ERC un socio imprevisible; lo cual se avenía con su continua remisión al término «independencia»: puesto que el *telos* se encarna en el partido, todo lo que apunta hacia ahí es válido, y eso lleva a sustituir el debate y el pensamiento por el tacticismo inmediatista. En cambio, ICV mantuvo indemne su celo institucional: incapaz de abandonar el seguidismo respecto al PSC que llevaba años mostrando en el Ayuntamiento de Barcelona, se hizo corresponsable de políticas desconcertantes en virtud de su propensión a mantenerse en las instituciones como sea. Si ERC se identifica con el destino del país, la tradición psuquera ha justificado lo injustificable a partir de la seguridad de encarnar la verdad histórica, pero su versión reciclada ha pasado del tono marmóreo del estalinismo a un blando recitado de buenas intenciones y buenos sentimientos, como si el mundo fuera un idílico *foc de camp*.

Por su parte, el partido de Maragall reveló una vez más que las promesas de renovación eran solo humo, frente al muro de intereses asociados que la burocracia le oponía. El secretario de organización José Blanco –principal responsable de que el PSOE perdiera en 2003 la Comunidad de Madrid por el transfuguismo de Tamayo y Sáez– no solo se mantuvo en el cargo, sino que aumentó su poder después de haber avalado a Rodríguez Zapatero en las primarias, y aún más tras ganar este las elecciones generales de 2004.

Pero el verdadero protagonista del vuelco electoral fue la multitud que se movilizó reclamando saber la verdad de los atentados del 11 de marzo en Madrid. Si la torpeza de Carod situó las elecciones en el escenario que favorecía al PP, la obsesión de Aznar por arroparse en el grupo de presión en que quería convertir a las víctimas del terrorismo, las mentiras orientadas a confirmar ese escenario asignando los atentados a ETA, los enloquecidos ataques a ERC y PSC por «pactar con asesinos», el que TVE continuara su particular campaña cuando los partidos habían detenido las suyas...,

hicieron que en Catalunya el PP se hundiera y que los partidos del Tripartit obtuvieran un buen resultado, mientras en Madrid Rodríguez Zapatero pasaba a ser el nuevo e inesperado inquilino de La Moncloa.

*

En este clima, y ante la importancia que tuvieron los votos catalanes en esa victoria, Rodríguez Zapatero reiteró su disposición a afrontar el tema de la organización territorial y retiró las tropas españolas de Irak (en Barcelona hubo la segunda manifestación más masiva del mundo contra la guerra). Sin embargo, en cuanto Maragall optó por la elaboración de un nuevo Estatut al considerar inviable una reforma de la Constitución, Blanco dirigió sus baterías contra él. Y otro tanto hicieron J. Bono, J. C. Rodríguez Ibarra, A. Guerra...; este último incluso alardeó del «cepillado» que repetía lo que había ocurrido en las Cortes con los Estatuts de Nuria y de Sau.

En efecto, el Estatut elaborado por el Tripartit conforme al Pacte del Tinell fue recortado en Madrid antes de su aprobación en 2006; lo que motivó que ERC votara «no» y quedara excluido del Govern. En cambio, CiU fue el interlocutor privilegiado por Rodríguez Zapatero en la negociación final de la reforma a fin de asegurarse su alianza. Parece que Maragall no se enteró de los acuerdos de la reunión secreta entre Mas y Zapatero del 25 de enero de 2006 hasta que estuvieron muy avanzados; Montilla sí estuvo, en cambio, al tanto de lo que ocurría, como no podía ser menos en un *apparatchik* como él.

Tales acuerdos solventaron el escollo de la definición de Catalunya como nación con una redacción consensuada que pasaba al preámbulo, mientras que en el articulado se mantenía el principio constitucional de una nacionalidad inserta en la nación española. Asimismo, Mas aceptó una financiación que antes había rechazado (el planteamiento de partida de CiU se situaba en este terreno: *que la gallina torni a casa),* a cambio de una cesión parcial del IVA y de otros impuestos, así como la coexistencia de dos agencias tributarias, conforme a lo ya pactado entre el ministro de Economía, P. Solbes, y el también socialista A. Castells, *conseller* d’Economia del Tripartit.

El nuevo Estatut, aprobado por referéndum en junio después de su paso por las Cortes, introducía un sesgo, solo un sesgo, federalizante al aumentar

los ámbitos de competencias y al especificar los términos de una relación más bilateral con el gobierno central; lo que motivó un pormenorizado informe de las «mejoras» que eso representaba a cargo del *conseller* de Relacions Institucionals, J. Saura, de ICV; mientras el PP y el Defensor del Pueblo, E. Mújica, presentaban un recurso de inconstitucionalidad, cuyos principales blancos de ataque eran la lengua y los artículos referentes al poder judicial.

Esa fue una polémica inacabable en la que el toque a rebato por la «disgregación de la patria» se mezclaba con intereses corporativos. De ahí la importancia que tomó el deber de conocer el catalán por los jueces y la pérdida de peso de los órganos judiciales centrales; o en el caso del Defensor del Pueblo, el hecho de que el Síndic de Greuges supervisara «de modo exclusivo la actividad de la administración de la Generalitat». Anteriormente, el capitán general de Sevilla declaró que el modo en que el Estatuto planteaba las cuestiones de «la Justicia», la lengua y la nación justificaban la aplicación del artículo constitucional que hace del ejército el garante de «la unidad de España». El PP empezó recogiendo firmas por un referéndum destinado a ratificar que «España siga siendo una única nación en la que todos los ciudadanos sean iguales en derechos», siguió con campañas de boicot de productos catalanes, y presentó en julio el citado recurso, aceptado en septiembre por el Constitucional, si bien la sentencia del Tribunal no llegó hasta el verano de 2010.

Esta sentencia solo reconoce como nación a España y recorta aún más lo ya recortado y aprobado en las Cortes. No acepta los motivos que podrían justificar el uso «preferente» del catalán y el conocimiento del mismo por el funcionariado, según lo cual un catalanoparlante debe renunciar a la lengua con que mejor se expresa si está ante un juez y no hay un traductor. Además anula artículos que en otros Estatutos siguen aún hoy vigentes. Y esto lo decidió un tribunal deslegitimado por la guerra de recusaciones en función de la tendencia de sus miembros (elegidos, ya lo hemos dicho, por los partidos) y por el bloqueo a instancias del PP de la renovación de aquellos cuyo mandato terminaba en septiembre.

En un momento en que le convenía, P. Sánchez criticó que Catalunya fuera la única comunidad donde regía un Estatut diferente del que se votó, así como otros socialistas lamentaron que una decisión como esta, auténtico punto de inflexión de un independentismo de masas, fuera tomada por un

tribunal tan menguado. No obstante, en 2010 Rodríguez Zapatero no tomó otras medidas que la de procurar que se adelantara la sentencia unos días para que no coincidiera con el esperado triunfo de la selección española en el Mundial.

Así, el día antes de la final, el 11 de julio, hubo en Barcelona una manifestación masiva de protesta, la mayor conocida hasta entonces, y ello a pesar de la actitud previa de los partidos, más preocupados por el lugar que debían ocupar en la marcha que por prepararla. Esta ausencia de organización y la gran afluencia de personas (un millón cien mil según la Guardia Urbana; TVE nunca dijo el número) hizo que la marcha apenas se moviera durante horas bajo un calor infernal. En este hervidero distribuido por todo el centro de Barcelona los gritos por la independencia fueron claramente dominantes, lo cual se vio indudablemente facilitado por la inhibición del PSC e ICV.

Ya había ocurrido algo así, en una escala más reducida, cuando el 1 de diciembre de 2007, el malestar por el mal funcionamiento de Renfe y su servicio de Cercanías, unido a la prepotencia de la ministra de Fomento, cuajaron en una manifestación bajo el lema *«Pel dret a decidir les nostres infraestructures».* En ella, como se vio en el parlamento final, diversas entidades, ERC y sobre todo CiU porfiaron en ligar esas deficiencias a la vindicación de «un nuevo sistema de financiación». En cambio, el séquito de ICV era exiguo; ni CC. OO. ni UGT secundaron la convocatoria; y del PSC, estaba Maragall y pocos más. La reacción del gobierno y de la prensa afín fue considerar que era una manifestación nacionalista y electoralista; con lo que se dejó el campo libre para la capitalización del descontento por el independentismo. Por tanto, aunque la gente era mucha (doscientos mil según la Guardia Urbana) y las pancartas pocas, el gobierno socialista desatendió el reclamo popular.

La omisión se justifica por el color que toma la movilización y este carácter se acentúa por la omisión: ¿qué inteligencia hay ahí? La respuesta la daba una pancarta artesanal que rezaba: «PSzzzz».

*

También El Roto mostró el sonambulismo del PSC en uno de sus chistes: mientras el barco socialista se hunde, el capitán grita: «Más champán.» Este

marasmo, tras la sentencia del Estatut, se manifestó en el hecho de que el PSC votara en las Cortes una cosa distinta de la que había votado en el Parlament: el Preámbulo del Estatut en que Catalunya se define como nación. Por su parte, ICV repetía lo que el PSUC hizo en 1978: justificar el Estatut y votar sí a pesar de todo.

Aunque en noviembre de 2009 doce diarios elaboraron una declaración ante lo que se anunciaba como una sentencia ofensiva para Catalunya, y ese editorial hacía un guiño a una posible respuesta con la expresión *«solidaritat catalana»* –referencia no explicitada, ya que los términos aparecían en minúscula–, cuando llegó el momento los parlamentarios catalanes fueron incapaces de responder como en el acuerdo de Solidaritat Catalana, y cada uno votó una cosa distinta en las Cortes.

Con el mismo sopor reaccionó, o mejor dicho, no reaccionó Maragall a los movimientos contra él en el seno de su partido. Sin duda, Maragall era diferente a los demás políticos; como mínimo tenía ideas, aunque fueran peregrinas. Pero no dejó de compartir ese rasgo tan característico del país que es hacer y no hacer, insinuar y no llegar al final. Si exceptuamos las Olimpiadas –una idea de Narcís Serra y Samaranch–, todo lo que emprendió quedó a medias o lejos de sus expectativas iniciales.

Una de esas ideas fue la de Catalunya-ciutat, formulada también por Eugenio Trías; el cual, en sus estudios sobre Joan Maragall, constató la actitud renuente de la gran burguesía hacia la ciudad desde la Semana Trágica, y explicó que el poeta reaccionó contra esa concepción estrecha («remozada hoy por ruralismos vagamente hippiosos», añadía Trías). En esta línea se inscribe el apoyo de Joan Maragall a *Catalònia*, publicando *El cant dels joves* en una revista que coincide con el poema en el afán de «arrancar del sueño» con la luz de una *albada*. Pero Joan Maragall, al tiempo que constata la inmovilidad sofocante de su medio, no deja de alinearse con esa clase aun percibiendo en ella lo contrario de la vitalidad que saluda en Nietzsche. Ambos, abuelo y nieto, han experimentado la imposibilidad de regenerar España y han vuelto la mirada hacia Europa como «patria» potencial; pero en Pasqual esa repetición tiene algo de parodia.

Maragall hizo público que no sería candidato a *president* en las autonómicas de 2006 respondiendo a un niño, y eso hizo patente una afinidad con la vida espontánea en la pregunta y la respuesta. Pero luego

explicó que no se presentaba porque nadie se lo había pedido, y ahí se percibe una suerte de inhibición, como un déficit de energía. ¿Lealtad al partido? Al fin, Maragall lo abandonará (antes lo hizo su mujer, D. Garrigosa). ¿Por qué no agrupar fuerzas renovadoras con una actitud resolutiva? Era fácil prever que los que lo desplazaban de la cúpula acabarían destruyendo el partido.

En efecto, en 2006 hubo un segundo Tripartit, que concitó mucha menos ilusión que el primero. Su *president*, Montilla, era el cabeza de la lista más castigada por los electores: obtuvo 250.000 votos menos que Maragall. Y en las siguientes autonómicas, en 2010, los 42 escaños de 2003 quedan reducidos a 28. Al *seny,* como hemos dicho, Maragall no opuso sino la evanescencia de ese *disseny* que en Madrid pronunciaban burlonamente tal como se escribe en catalán. Pero Montilla era otra variante de lo monocorde. El prototipo del funcionario de aparato. Cuando Rodríguez Zapatero lo convirtió en ministro de Comercio y Turismo, era presidente de la Diputación; y cuando el fiasco de 2010 aconsejó su paso a un segundo plano (él anunció que se consagraría a la renovación del partido: ¡él!), obtuvo un sillón en el Senado. De una institución embalsamadora a otra. Y mientras fue *president* de la Generalitat –un *president* impertérrito–, orquestó el paso del guirigay a un bajo continuo inaudible.

Todo lo cual confirma dos cosas. Una la dijo ya Victor Hugo: en política triunfan los mediocres; aún más: esos «líderes» no solo no expresan ideas sino que dan la impresión de que nunca van a tenerlas y son implacables con lo que se aparta del acatamiento. La segunda es que nadie que entre en el círculo puede caer de él. Los estudios del PSC indicaban que mantener a Clos como alcalde era ir al desastre en las municipales de 2007. ¿Solución?: ascenderlo a ministro en sustitución de Montilla (por cierto, al tomar posesión, Clos se equivocó de Ministerio, pero ¿de qué podía ser ministro sino de Turismo?); en su lugar se colocó a J. Hereu, al que se presentó como un producto de Esade, y que en uno de sus primeros discursos dijo: *«aquest és un tema sobre el que és fonamental»* y punto.

La ausencia de predicado en esa frase se corresponde con el *Kitsch* del edificio de una *School* cuyas columnas solo sostienen el cielo –aunque peor es otra que celebra las graduaciones con misas–. Bajo esas arquitecturas confluyen lo premoderno y lo posmoderno. Así como Hereu parecía querer decir algo con sus balbuceos, las escuelas de negocios pretenden transmitir

«valores humanistas» y cristianos. Una vez más, el complemento de lo amorfo o lo formulario es la ostentación efectista.

Según eso, la Barcelona de Hereu se presentó como una «ciudad del conocimiento», a pesar de que no hay otra ciudad en Europa cuyas bibliotecas tengan horarios más erráticos y donde sea más difícil concentrarse en un trabajo sostenido sin ser asaltado por el ruido de una máquina de limpieza municipal o por una algarabía impuesta desde una tienda o un bar. Podría parecer que lo ruidoso se opone a lo anodino, pero en realidad ambas cosas se corresponden, y no solo porque ambas son entrópicas, sino también porque lo monocorde busca compensarse con lo estridente, al igual que el timorato necesita gritar a destiempo. Son los vasos comunicantes del aburrimiento y el entretenimiento. Así, los montajes de luz y sonido que en el Fórum simbolizaban la superación de los conflictos entre las culturas, eran la otra cara de un rodillo institucional que fue contestado por el movimiento vecinal, sectores universitarios, grupos feministas... Y, mientras Clos bailaba al son caribeño en una carroza, sus cabezas pensantes decían que el Fórum haría de Barcelona «la capital del planeta».

Desde Maragall en sus tiempos de relación con T. Blair, las instituciones catalanas han actuado como si la cultura se desarrollara a golpe de eventos mediáticos; pero no: el talento germina en ritmos lentos, pacientes, callados. En cada campaña se repetía el mantra de «retener el talento», «realizarse como personas»... Y Hereu no hacía sino repetir *«m'estimo Barcelona»*. Pero la ciudad iba quedando despojada de condiciones de estímulo y de realidades características –en el sentido de Goethe–, mientras lo estereotipado desplazaba a lo que podía tener valor de pliegue en esa lámina. Cuando decían «conocimiento» en realidad estaban diciendo tecnolatría o periodismo.

Esta confusión se hizo evidente con los nombramientos en el área de cultura del segundo Tripartit: desde el *conseller* a los secretarios, el marco referencial o de procedencia era «el mundo de la comunicación». Y lo mismo ocurrirá en el siguiente Govern de Mas con F. Mascarell como *conseller*. El carácter subsidiario que tuvo Mascarell en ese Govern, después de ser presentado como un fichaje estrella destinado a hundir aún más a los socialistas, testimonia la poca importancia concedida a la cultura. Un ámbito que, además, en el organigrama de los Governs queda cada vez

más esquilmado. En el primer Tripartit el mito de la «economía del conocimiento» llevó a subsumir la Universidad en el Departament d'Innovació i Empresa, y hubo continuos choques entre el *conseller* Huguet y los rectores. En el segundo se cedió la dirección de la política lingüística a vicepresidencia. Y en ambos casos los cargos culturales fueron monopolizados por ERC, lo que significaba que el hacer se supeditaba al ser nacional como fin supremo.

Pero esa disposición a ceder la cultura como objeto de trueque volvió a manifestarse después de la sacudida que representó la elección de Ada Colau como alcaldesa de Barcelona: los condicionamientos por lo apretado de esta victoria (extraordinaria teniendo en cuenta las condiciones en que partía la candidatura) llevaron a Barcelona en Comú a pactar con el PSC; ¿y qué área cedieron los actores del cambio a aquellos que encarnaban lo que los votantes habían repudiado? No hace falta decirlo.

*

Sí conviene decir, en cambio, qué acompañó al carnaval pasteurizado de la época sociata. El simulacro de fiesta perpetua ocultaba la precariedad y devaluaba lo que podía romper con la inercia. Se limpiaba lo que no encajaba con la imagen a vender (y así en 2005 y 2006 la Guardia Urbana multó a prostitutas y transexuales por ocupar espacio público; pero no se persiguió a todo aquel que estuviera en las aceras; solo a esos colectivos, que se quería apartar de zonas más o menos céntricas). El mito de la cohesión propiciaba así disposiciones homogeneizadoras. Un porcentaje importante de barceloneses dejaba la ciudad, unas veces por el acoso inmobiliario, otras por el ruido o por la carestía de la vivienda. Y este descontento se manifestaba en índices como los votos en blanco y la abstención, cada vez mayores (en las elecciones de 2007 hubo 90.000 votos en blanco; y en 2011, 120.000). Sin embargo, lo que importaba al Govern Municipal era qué decían los *media*. No había otro proyecto que mantener la ocupación hotelera o el volumen de negocio, y ese tipo de datos era lo que transmitía a los periodistas el primer teniente de alcalde entre 2007 y 2011, J. William Carnes; el cual, dicho sea de paso, decidió privatizar unos servicios funerarios que producían beneficios y que, después de esa ocurrencia, se convirtieron en los más caros de España.

Se trataba de difundir «la marca Barcelona» como fuera. Bastaba ver la propaganda de Hereu para constatar hasta qué punto el PSC había perdido el contacto con la realidad. A su vez, los otros socios del Tripartit municipal mantenían una visión del mundo en la que ellos se situaban en el lado bueno –o mejor dicho, delineaban ese lado a partir de la propia posición–, y eso se proyectaba en un tono de *daines i llobatons*. Así, en las municipales de 2007 I. Mayol (ICV) sugería que se hicieran huertos y se plantaran árboles de diferentes colores, si bien también advertía que había que limitar la construcción de hoteles; a lo cual J. Portabella, el candidato de ERC, hacía oídos sordos, proponiendo crear en cambio *«escoles de família»* que impartieran criterios *per aprendre a ser pares i mares bons* (a esta idea Portabella añadirá otras como un zoo virtual o un referéndum sobre la Diagonal, iniciativa de la que luego devino crítico, así como, ante el revés electoral de 2007 –repetido en 2011–, se apresuró a criticar la ciudad de postal que él encarnó como responsable de Turismo; en 2015 La Caixa premió tanta coherencia nombrándole director de Recerca i Coneixement de su Fundació).

La prensa afín recompensó al Govern de Hereu y sus atenciones celebrando que en 2007 mantenía la alcaldía, sin mencionar que, del cuarto de millón de votantes que se mantuvieron fieles a Clos, Hereu perdió 72.000 (tampoco se remarcó el crecimiento de la CUP). Por su parte, ICV perdió 35.000 y ERC pasó a ser la quinta fuerza. Saura constató con claridad que se había penalizado al Govern y otro prominente miembro de ICV añadió que se había terminado «la Barcelona de escaparate». Ante lo cual cabría preguntar por qué no se desmarcaron antes y con determinación de ese modelo.

También parecían verlo claro los dirigentes del PSC como Montilla al proponer primarias para elegir al candidato de 2011. Pero el *apparatchik* que se quería renovador gestionó tan mal la sustitución de Hereu que su candidata apareció a los ojos de los simpatizantes como la opción oficialista, y la reacción fue mantener a Hereu, a pesar de que eso significaba, claramente, entregar Barcelona a CiU. En efecto, tras una campaña en que Hereu y Trias parecían competir en el apoliticismo de los mensajes, el PSC obtuvo 11 concejales (en 1999 tenía 20), mientras que los 15 de CiU más los del PP convirtieron a Trias en alcalde.

Anteriormente, en 2010 Mas había arrebatado la Generalitat a Montilla, y

en el mismo 2011, en las elecciones del 20 de noviembre, un PP furibundo en su anticatalanismo y en el uso del miedo a la emigración obtuvo mayoría absoluta, después de que Rodríguez Zapatero se desprestigiara por sus bandazos ante la crisis, primero negándola y después plegándose a las directrices de quienes la provocaron y han sido sus beneficiarios (las agencias de calificación de riesgo, los acreedores especulativos, el Banco Central, el FMI...). Después de que, para adaptarse al déficit cero, sí hubiera una reforma de la Constitución, la derecha se apoderó de todas las instituciones que afectaban a nuestra vida. Y esta, por tanto, se hizo más difícil. Los bonzos del liberalismo nunca se queman y, así, de nuevo socializaron las pérdidas del incendio que ellos provocaron.

Sin embargo, después de la crisis de 1929 se establecieron leyes reguladoras; leyes que se anularon en época de Reagan, con quien el sueldo de los directivos pasó a ser cuatrocientas veces más alto que el de un empleado medio (antes era un 40 % mayor); y la desregulación continuó bajo Clinton y Bush, haciéndose ya muy visible en la crisis de 2001. Si antes veíamos la superposición de la mitología de la unidad patria y el corporativismo, aquí la creencia irracional (Summers y Greenspan plantearon abiertamente como un dogma de fe su defensa de la desregulación) se unía al cálculo de intereses: el dominio del Estado por los gurús de las finanzas se tradujo en ganancias millonarias para estos.

Ganancias como las que provocaban los incentivos generadores de bonus por resultados inmediatos en operaciones de riesgo. He ahí la lógica que abocó a la crisis de 2008 y que llevó a la mayor distancia entre la base depauperada y el enriquecimiento desaforado del vértice (en Estados Unidos los dos tercios del conjunto de la riqueza nacional están en manos del 1 % de la población).

El elemento determinante de la crisis fueron las prácticas de un capitalismo financiero mendaz y especulativo: la compulsión a maximizar ganancias y la indiferencia a lo que viniera después, así como la impermeabilización ante la desigualdad rampante, fueron generales en el círculo de privilegiados. Y aquí, también prohombres «socialistas» se vieron salpicados por el estallido de la burbuja y la venta de productos inseguros. Así, del mismo modo que los altos directivos de Leman Brothers se embolsaron centenares de millones en primas después de desencadenar la catástrofe para sus clientes y la economía mundial, Narcís Serra, como

presidente de Caixa Catalunya, premió con una indemnización millonaria a quien él mismo responsabilizó de alimentar la burbuja y no tuvo ningún rubor en pagar al siguiente mandamás, A. Todó, 1,36 millones en 2010, el mismo año en que se tramitó un expediente de regulación de empleo para 1.300 empleados. De modo que quienes comandaron operaciones ruinosas y presentaron como beneficios lo que el FROB estableció como pérdidas, obtuvieron ingresos astronómicos; y a la vez, o poco después, el Estado tuvo que inyectar dinero en un rescate que costó alrededor de 12.000 millones. Pero todo esto no ha sido óbice para que Serra haya seguido en la espuma del poder económico (como consejero o vicepresidente de empresas) y mostrando su influencia en la cultura (ahí está la fulgurante carrera del sobrinísimo, director del MNAC desde 2013, cuando Serra se «ausentó», eso sí, de la reunión del jurado y dejó la presidencia del Patronato a un amigo *exconvergent* y exsocio suyo, Miquel Roca i Junyent).

No quiero pensar que también tenga que ver con esa poderosa influencia el que, finalmente, el Tribunal haya absuelto a Serra porque lo que hizo no era ilegal; en todo caso, eso corrobora lo ya dicho: que algo sea legal no garantiza que no sea deleznable.

*

La versión que da el neoliberalismo de la crisis es que fue una fatalidad sin culpables: nada puede contravenir los dogmas de la eficiencia del sector privado y de la autorregulación de los mercados. Y Mas fue un devoto seguidor de este fundamentalismo (resulta curioso que quien acusó a Maragall de ser un *president* sucursalista, mostrara tanta adhesión a los mandamientos del lejano Banco Central). Conforme a ello, eligió como *conseller* de Salud a un adalid de la patronal sanitaria que, en sus primeras intervenciones, repitió que había que reducir en 850 millones el gasto en sanidad pública y que convendría a todos –es decir, a los que cada mes han sufragado la Seguridad Social con parte de su salario– inscribirse en una mutua privada, sin introducir, por supuesto, ninguna consideración respecto al hecho de que las mutuas excluyan a la gente mayor, a los diabéticos, etc. Posteriormente el mismo *conseller*, B. Ruiz, no vaciló en afirmar que la salud es un bien privado que depende de uno mismo, frase ante la cual

reaccionaron diversos expertos en salud pública recordando las determinaciones sociales que afectan a las expectativas de vida.

CiU y PP procedieron a desmantelar los servicios públicos del Estado del bienestar cuando la inversión social del Estado se situaba solo en el 74 % de la media europea (Mas-Colell explicitó esa anuencia: «somos alumnos aventajados»). Y luego vino la reforma laboral, también en comandita, con sus conocidos efectos de descenso de salarios y abaratamiento del despido. Los golpes eran siempre contra los de abajo, por ejemplo contra nueve mil familias que recibían la «renta mínima de inserción» por no tener ningún sueldo: ahí se buscaron fraudes, pero CiU y PP votaron juntos en contra de una propuesta parlamentaria orientada a impedir los paraísos fiscales.

Claramente, se estaba aprovechando la crisis para consolidar el modelo de la «revolución neoconservadora». Un modelo según el cual los criterios operativos en sanidad ya no eran los de prevenir y mantener las condiciones de salud, sino los del *business friendly* –expresión muy del gusto de Mas–, lo que significa buscar el máximo provecho y el mínimo coste, aunque sea engañando sobre los efectos secundarios de medicamentos estrella como se hizo cuando se desreguló la industria farmacéutica en Estados Unidos.

Por entonces constaté que se cerraban servicios de urgencias o de cuidados intensivos y pisos enteros de hospitales («Faltan batas blancas y sobran corbatas», decía un cartel en la Residencia del Valle Hebrón), mientras B. Ruiz preparaba una ley que permitiera que las mutuas privadas utilizaran esas instalaciones cerradas en la sanidad pública; en la universidad viví lo que significaba afrontar el ahorro en cifras cerradas impuesto por el *conseller* d'Economia: dejar sin cubrir numerosas plazas de profesores jubilados o enfermos y poner en su lugar a becarios o profesores en estado precario; asimismo conocí encuestas, estudios y testimonios personales que mostraban que la segregación por motivos económicos crecía exponencialmente, al bajar la inversión y subir las tasas en la enseñanza superior. Y pensaba en el cinismo de Mas o B. Ruiz, por un lado; y en gente como la comadrona de *Dos mujeres,* de M. Provost, o el profesor de *Hoy empieza todo,* de B. Tavernier, por otro. Gente que he conocido, que lo da todo en su trabajo y que por eso choca con la burocracia o con la «enfermedad del dinero» latente en la manía privatizadora. Y entonces me pasaba lo que a Duras cuando decía «pienso en la derecha y me entran ganas de insultarlos».

Un ejemplo de cinismo era que Mas dijera que no restablecía el impuesto de sucesiones porque llevaba en su programa la promesa de quitarlo, cuando de ahí podría salir gran parte del dinero que se obtenía a costa de socavar la vida de tantos. En 2011 quien se beneficiaba de la fiscalidad regresiva seguramente miró los programas de los partidos ganadores (altamente ambiguos); pero la mayoría de los votantes se movió por el afán de no seguir igual, como ocurría en toda Europa: ningún partido que gobernara entre 2008 y 2011 conservó el poder en las elecciones de su país. Esto indica el mazazo que para la mayoría representó la crisis; sin embargo, el precio de no atender a lo que hizo la derecha en la legislatura anterior (por ejemplo, cuando PP y CiU votaron en contra de un proyecto de ley tendente a evitar que el endeudamiento con el banco persistiera después de donar el piso) fue que ese dolor se multiplicara. Índices de lo que iba a ocurrir fueron el endurecimiento negociador de la patronal o el conflicto entre los maestros de Madrid y el gobierno de la Comunidad dirigido por Esperanza Aguirre, quien declaró que no había por qué mantener los niveles actuales de gratuidad en la enseñanza pública. En la misma línea, Mas presentó su «segunda ola de recortes» dos días después de las elecciones, evidentemente sin revelarlo en el programa (y arguyendo que también él había recortado su sueldo); antes al contrario, la *vicepresidenta* del Govern había prometido no tocar la función pública, y ahora se anunciaban despidos, rebaja de pagas y de complementos, supresión de horas para actividad sindical, reducción del sueldo durante las bajas médicas...

*

Sin embargo, en 2011-2012 hubo, por motivaciones distintas pero siempre en rechazo a «élites» codiciosas y burócratas clonados, una reacción contra la vida servil que se extendió por decenas de países. La expresión de este nuevo marco en Barcelona fue la ocupación de la plaza Catalunya por el llamado movimiento 15-M, y a ello, en protesta por las agresiones neoliberales al amparo de la crisis, se sumaron cortes de tráfico del personal sanitario, movilizaciones de los estudiantes, paros en las guarderías municipales... Y una huelga general. En todos estos casos los *media* priorizaron como noticia la violencia de una minoría, olvidando como siempre la violencia que no se ve, por ejemplo el acoso inmobiliario o

la intimidación a que hay que someterse si se quiere conservar el trabajo. Lo único que parecía preocupar era la imagen de la ciudad que podían mostrar los altercados. De lo que se trataba, pues, era de limpiarla. Y así se hizo cuando se determinó desalojar la plaza antes de la final del Barça y el Manchester United.

El 27 de mayo de 2011 los camiones de basura llegaron a la plaza Catalunya junto con los Mossos antidisturbios; estos recogieron los objetos de los acampados y no previeron hacer un cordón para que salieran los camiones, que encontraron ante sí una sentada que les cortaba el paso; entonces la policía cargó y lanzó balas de goma. Resultado: 120 heridos y por la noche la plaza otra vez llena. He ahí de nuevo eso que Foucault y Agamben llamaron lo gubernamental-policial. Una lógica que parecían añorar quienes acusaban al *exconseller* Saura de tener «alma de okupa» cuando intentó aplicar «un código ético» en respuesta al gran número de denuncias presentadas contra los Mossos, después de que no supiera hacer valer el número de votos obtenido por ICV y aceptara el regalo envenenado de la Conselleria de Interior. «Para hacer una tortilla hay que romper huevos», recuerdo que dijo un tertuliano exconsejero de La Caixa, seguramente desconociendo que el padre de la frase era Stalin, y constatando la antinomia que encarnaba Saura en su función de policía supremo y con una visión tan idealista de esta función como la del PSUC cuando en el franquismo instaba a aplaudir a los grises. Pues bien: F. Puig y su policía rompen cosas, algunas de ellas irrecuperables (como el ojo perdido por Ó. Alpuente en 2009 o el de E. Quintana en 2012); pero van juntos a misa –una ceremonia que Puig restableció después de que Saura la eliminara–, quizá recordando sus tiempos de Benestar i Família, departamento que por cierto volvió a existir con el Govern de Mas.

La fuerza no puede prescindir de la ideología, cuyo vehículo ahora son las imágenes. Y en este sentido el oficialismo consiguió la imagen que quería: no manifestantes sino hinchas gritando «¡Campeones, campeones!». El 28 de mayo el Barça ocupó las portadas. Pero en letra pequeña ahí estaba el desalojo y sus consecuencias. El joven herido más gravemente escribió una carta abierta a Puig en la que decía justo lo que me venía a la mente cada vez que veía el rictus prepotente de las nuevas generaciones de CiU: usted, Sr. *conseller*, ordenó lo que ordenó por no ser capaz de imaginar lo que eso podía suponer para la vida de otros. A lo que Puig contestó

reduciéndolo todo a un problema de comunicación y planteándose poner cámaras en los cascos de los Mossos.

Puig también se dedicó a gestionar indultos para Mossos, cosa que consiguió del gobierno del PP en pago al apoyo de CiU; indultos a los que siguieron los de políticos de la Conselleria de Benestar i Família condenados por corrupción. Pero mientras unos salían de la cárcel, otros entraban o debían dimitir en una retahíla de escándalos. No solo representantes del PP o de CiU; también socialistas como el alcalde de Sabadell: M. Bustos dejó el cargo en 2012; antes, en 2009, lo había hecho el de Santa Coloma de Gramenet. Sin embargo, Convergència tuvo que embargar quince sedes y aun eso era insuficiente para cubrir los pagos al Estado impuestos por los procesos del Palau y las comisiones del 3 % (o más).

Mientras, los órganos de la opinión oficial exaltaban a Mas como estadista llamado a erigirse en padre de la patria ante la cicatería de Madrid. En realidad CiU votó los presupuestos del PP y acentuó sus exacciones con fervor devoto, como se vio en sus modificaciones de la reforma laboral o en el doble copago de los medicamentos; y eso no dejaba de erosionar la popularidad de la fuerza que en ese momento dominaba todas las instituciones catalanas. En respuesta a ello, sus corifeos aconsejaban aprovechar la debacle del PSC (que no votó la propuesta en favor de una consulta decisoria presentada en el Parlament) para convocar elecciones y mudar tanto como se pudiera la imagen y el nombre de Convergència.

En efecto, poco después de que la idea apareciera en la prensa afín (y subvencionada), Mas la llevó a la práctica. Las elecciones autonómicas adelantadas a noviembre de 2012 tenían como objetivo que CiU alcanzase la mayoría absoluta para la que le faltaban 6 diputados, y el PSC se lo ponía fácil al no ofrecer sino un federalismo retórico. Además, la prensa de Madrid atacó groseramente a Mas con la connivencia de la policía, lo que él aprovechó para presentarse como víctima de una agresión contra Catalunya, según se lo había enseñado a hacer Pujol.

Así, en los últimos meses de 2012 se superpusieron dos vectores tendencialmente opuestos. El 11 de septiembre, la manifestación por un referéndum decisorio auspiciada por la recién creada ANC congregó a más de un millón de personas. Lo mismo ocurrió en sucesivas Diades, y ese caudal había sido anunciado ya por las consultas populares en numerosos

municipios. Fue entonces cuando Mas, atento a los índices de caída de su popularidad, decidió avanzar las elecciones autonómicas poniéndose a la cabeza del movimiento por la consulta; además, arropado por un potente arsenal mediático, asimiló su figura como *president* a «la voluntad de Catalunya», según rezaba un cartel electoral en el que aparecía con los brazos abiertos como un mesías sobre un fondo de banderas cuatribarradas. Algunas de estas banderas eran esteladas, pero por entonces Mas hablaba solo de *«un Estat propi»*, dejando en la ambigüedad si eso implicaría separación, o relación federal al modo de Baviera, o una creación de estructuras fiscales propias (ya que el tema del momento era el concierto para el que se había reunido infructuosamente con Rajoy, y por otra parte Unió se había manifestado contraria a la independencia de Catalunya).

El resultado, empero, fue que CiU perdió 12 diputados y 40.000 votos respecto a 2010. Ante lo cual la prensa carpetovetónica presentó estos comicios como un fracaso de los impulsores de la autodeterminación. Sin embargo, la suma de los partidarios de un referéndum (87 diputados) era claramente mayoritaria: a CiU, ERC e ICV se sumaba ahora la irrupción de la CUP. La primera fuerza en número de votos fue ERC, que enseguida propició un pacto con CiU; de modo que su nuevo dirigente, O. Junqueras, fue a la vez jefe de la oposición y «socio leal» del Govern. ERC impidió, por ejemplo, que el Parlament reprobara al *conseller* de Sanitat, B. Ruiz.

Asimismo, en las elecciones europeas de 2014 el cabeza de lista de ERC manifestó su deseo de que CiU no se hundiera, cosa que efectivamente se logró. Su argumento era que un buen resultado de todo el «bloque soberanista» podría favorecer la negociación con Madrid y suscitar una presión del exterior (uno de los delirios en que más ha confiado ERC: más que en sus propias fuerzas). Pero lo que dirimiría el Parlamento Europeo salido de esas elecciones no eran esas cuestiones, sino directrices económicas y ajustes en relación con la crisis. De modo que los votos recuperados efímeramente por CiU no hicieron sino reforzar la orientación encarnada en A. Merkel: al día siguiente de la votación, los diputados convergentes engrosaron las filas de los liberales –junto con Ciudadanos y UPyD– y los de Unió, las filas del Partido Popular Europeo.

Así, el descontento por la política de austeridad apareció enturbiado por el protagonismo de la cuestión territorial. Pero la victoria del PP fue pírrica (Rajoy ni siquiera acudió a la sede: entre el PP y el PSOE no llegaban al 50

% de los votos); y en esas elecciones hubo la emergencia sorpresiva de Podemos. Quedó claro que el castigo a las dos fuerzas hegemónicas en Europa y la disposición de los ciudadanos a movilizarse para abrir perspectivas en otros ámbitos, no eran fenómenos separados. Por eso decíamos que los vectores representados por grandes manifestaciones como la cadena humana del 11 de septiembre de 2013 y por la estrategia de Mas eran tendencialmente opuestos. Y por eso convenía detenernos en la crisis, es decir, explicar qué hizo CiU –por ejemplo, mantener la subvención de escuelas de élite concertadas mientras eliminaba becas comedor– y cómo se respondió a ello. La cólera que estalló el 15-M era compartida por muchas personas anónimas que se manifestaron en julio de 2010 ante una sentencia que vivieron como una ofensa. Y a la inversa, el carácter vivencial que a menudo tiene la opción independentista –sobre todo en los jóvenes– no es ajeno al malestar que suscita una realidad socioeconómica leonina.

*

Hay en Catalunya una larga memoria de imposiciones injustas; ahora bien, la capacidad de respuesta no es la misma si el vínculo activo se dota de competencia política o si es una adhesión como la de un *culer* a su club. La opinión segregada por TV3 en torno al *president* de turno es de este segundo tipo: monocromática. Por el contrario, el catalanismo popular es diverso; la vindicación nacional confluye con movimientos de otros frentes, y en esta tradición late un bagaje crítico opuesto a las derivas autocomplacientes. Puede que últimamente esta confluencia haya sido más latente que efectiva; pero de ella resulta la paradoja de que, a la vez que hay un salto en el número de catalanes que defiende un *Estat propi,* aumenta el descrédito de lo que da su fuerza y su pesadez al Estado.

En todo caso, hay que distinguir: una cosa es el movimiento que aspira a autodeterminarse como parte de la lucha por una vida digna, y otra cosa son los políticos sobrevenidos al independentismo que han encarrilado esa fuerza llevándola a un *cul-de-sac*. Aquel es un clamor expresivo de lo que Moisés Naím ha llamado crisis de las élites o de un cierto tipo de poder; Mas y sus herederos encarnan criterios en concordancia con el presidencialismo o el carrerismo cínico-liberal. El vector de masas apunta a la emancipación; el otro vector, en cambio, aboca a situaciones de bloqueo:

es la sucesión de *presidents* designados, la pugna electoralista como representación congelada, la lógica de las verdades inmutables, la priorización del poder sobre el movimiento operativo.

Si la dimensión biológica de lo humano propende a la autoconservación, la dimensión simbólica exige abrir espacios libres. No podemos vivir solo en la normalidad establecida; y así era la angostura de lo convergente, por ejemplo cuando se presentaba como una «reforma» la regresión a un capitalismo previo a las conquistas del movimiento obrero, o cuando se borraba la memoria de esta lucha como se hizo en el solar de La Canadiense. Justamente en 2019 se han cumplido cien años del episodio: en esa fábrica tuvo su origen la primera huelga general de Catalunya, cuyo desenlace fue, junto con la readmisión de los despedidos, la reducción de la jornada a ocho horas; y ahí, junto a las tres chimeneas del Paralelo, había una placa que recordaba los hechos de 1919; pero, con el Govern de Mas, aquella placa dejó su lugar a otra que mencionaba a la empresa eléctrica pero no hacía ya referencia alguna a la huelga.

Antes decíamos que hay porosidad entre la política y la tensión desiderativa que puede empapar nuestra vida, pero también decíamos que la identificación con un fundamento autoafirmativo puede ser un exutorio que anule la distancia crítica, y entonces el anhelo de libertad no se potencia, sino que mengua por la creencia de haber encontrado ya la liberación en un reducto propio que deviene una «barrera espiritual» (Weil). La insistencia en los derechos históricos, durante la polémica del Estatut, tenía algo de esa dimisión del pensamiento que se produce cuando todo se cifra en lo dado o en lo afín; identificación que es lo contrario de la confianza: si esta presupone una apertura que favorece la transformación, aquella elude el aprendizaje que exige prestar atención a lo que nos rebasa.

Pero esa patrimonialización también aparecía en el otro lado cuando se decía que la iniciativa de Maragall rompía «el espíritu de la transición» y que solo hay derechos de la persona individual, no colectivos.

Ante esto hay que decir que la historia es contingente y que, por tanto, no se puede absolutizar ningún «espíritu» (y también que, cuando un colectivo sufre un maltrato, la respuesta suele tomar la forma de un reclamo de derechos de ese colectivo: en ese sentido se habla de derechos de las mujeres, etc.). Pero, por esa misma contingencia, hay que tener claro que la historia no da derechos; en todo caso ayuda a calibrar la correlación de

fuerzas que permite conseguirlos y preservarlos. La exigencia de plenitud que a veces se expresa en la vindicación de derechos implica la capacidad de confrontarse con el vacío, y eso es lo contrario de acorazarse en un lado bendecido por Dios o por la historia *(«Ho estic fent bé perquè faig el bé»,* dijo Mas; y Junqueras: *«que guanyi el bé...»*; y Torra: *«estem al costat correcte de la història»)*.

*

Cuando, en 2011, la Generalitat de Mas puso en sordina la recuperación de la memoria histórica del Tripartit y dejó al Memorial Democràtic sin sede ni presupuesto, en eso coincidía con el PP, siempre renuente a la condena de los asesinatos y torturas del franquismo. Y es muy significativo el que, en 2018, el nuevo presidente del PP, P. Casado, defendiera una ley de «concordia» llamada a sustituir la de memoria histórica y presentara una fundación destinada a propagar «los valores de la transición» (dirigida además por el hijo de Adolfo Suárez). Ahora, la actitud que identifica el hecho de reconocer qué fue el franquismo con el «rencor», opone a eso una historia monumentalizada que tiene uno de sus hitos en la Constitución de 1978, de modo que se encadena el franquismo con la transición, que en teoría debería haberlo dejado atrás. Esta mezcla de facticidad y esencialismo ayuda a entender paradojas como que Cs salte de la Constitución de Cádiz a la de 1978 dejando de lado el liberalismo más o menos revolucionario del siglo XIX o el republicanismo en conflicto con el ejército. Y no menos curioso es que uno de los partidos artífices de la Constitución, la antigua Convergència, aparezca ahora enfrente de los abanderados de aquella fecha, 1978, convertida en mito españolista.

Entender la inflexión es constatar la crisis de ese y otros baluartes (como dijo Lassalle: cuando un partido de «leales a la Constitución» se alza para salvarla, eso es una «clara prueba de su caducidad»). Se está resquebrajando el sistema que se afianzó en Europa tras la Segunda Guerra Mundial, caracterizado por I. Howe como una «edad del conformismo». Lo que hoy nos sume en la perplejidad, según lo han visto D. Innerarity o Moisés Naím, son las turbulencias de un cauce más abierto. Las reacciones que escapan a lo predecible revelan el agrietamiento de los muros canalizadores. Claro que hay brechas que pueden llevar al abismo. Pero, como decía Lou

Andreas-Salomé, morir por calcificación o por la caída en lo instintivo, es igualmente morir.

A su vez, H. Arendt señaló que el fascismo y su derrota pusieron en primer plano la crisis del Estado-nación del liberalismo y la posibilidad de un «renacimiento político de los pueblos europeos»; y también Blanchot o Duras (o B. Bertolucci en el final de *Novecento)* constataron la expropiación de la voluntad popular que representó el sistema forjado en Yalta, inmovilizado por la bipolaridad de Estados Unidos y la Unión Soviética, y apoyado en Europa en la democracia cristiana y la socialdemocracia. Ese sistema de poder empezó a hacer aguas mucho antes de la caída del muro (en la revolución frustrada de los sesenta y principio de los setenta), pero a las inercias de la Guerra Fría siguieron las del posmodernismo. Y ahora parece que la seguridad sin fisuras ha acabado. Pero ¿realmente es así?

A veces lo que altera la regularidad se rige por el mismo pragmatismo que mantenía la inercia. Cuando lo importante es nuestro interés y subrayamos el «nuestro», basta pensar en el Brexit para ver que a menudo no hay ruptura sino sustitución de una forma rígida por un estado amorfo. Pero ese ensimismamiento no es la única posibilidad; el arte, la literatura, el cine..., han mostrado vías y prácticas de subjetivación alternativas al enclaustramiento en la unidad egótica; por otra parte, la acción colectiva es una escuela para salir del simplismo primario. En todo caso, como sugiere Innerarity, la complejidad del escenario debería llevarnos a introducir juicios más sofisticados.

*

En el caso de Mas, el principio del interés propio se ha traducido en estrategias de conservación del poder que han pivotado en torno a la idea de unidad y que han conducido a diversos simulacros. El primero fue presentado como una «consulta participativa» en 2014, después de que el Tribunal Constitucional suspendiera la ley destinada a amparar una «consulta sobre el futuro de Catalunya» con unas mínimas garantías. Y ya en este proyecto firmado por Mas había que subrayar «mínimas»: un miembro de la comisión de control de garantías dimitió tras manifestar la

poca credibilidad que tendría un referéndum hecho en las condiciones existentes y según los términos del decreto.

Entre la prohibición del Constitucional y el día H –el 9 de noviembre– se dieron a conocer numerosos casos de corrupción que implicaban al núcleo central del PP (Bárcenas, Granados, R. Rato, Acebes, Matas...) y, para desviar la atención, el gobierno de Madrid fue más beligerante ante la *kermesse* que Mas se sacó de la manga. Entonces empezó el juego de amagos: la Generalitat organizó la «consulta participativa» sin convocarla ni firmarla, y el gobierno amenazó con retirar las urnas y castigar a los funcionarios participantes sin hacerlo realmente.

Todos sabían que era un sucedáneo: no había censo ni más interventores que los voluntarios del lado organizador. Y se podía votar durante quince días. Ni siquiera se podía decir «votó». Yo decidí acudir a un colegio, al considerar que eso no era una consulta pero sí una movilización contra la cerrazón del PP, y el jefe de mesa, en lugar de decir «vote», dijo: «participe».

ERC acabó aportando voluntarios –mientras la CUP ponía una larga y variopinta lista de condiciones para participar–, pero, anteriormente, Junqueras, al enterarse del acatamiento de Mas de la prohibición de una *consulta amb ets i uts*, casi llegó al llanto, reacción que repetiría otras veces. En el acto final de los partidos y entidades en la plaza Catalunya se vio ya lo que iba a ser la tónica del *procés* en lo referente a la pugna por su dirección. La prioridad de ERC era desbancar a CiU y por eso reclamó elecciones inmediatas, ya que las encuestas le daban una clara ventaja; propuesta obviamente rechazada por CiU. A su vez, Mas pretendía auspiciar una candidatura «unitaria» en unas elecciones plebiscitarias. Lo anunció ese domingo, pero sobre todo lo presentó en un acto ceremonial en el Fórum, cuyo gran Auditorio atravesaron el *president* y la primera dama por el pasillo central hasta el escenario, entre aplausos de los concelebrantes en pie. En ese momento Mas oscilaba entre Maquiavelo y Della Rovere –el falso general de Rossellini que acabó creyéndose el rol adoptado–. Y el maquiavelismo se mostraba en el hecho de que la propuesta le beneficiaba tanto si se realizaba como si no.

Su plan era liderar una «candidatura de país» con un único punto, «independencia», y convertir las elecciones en un plebiscito que abriera un mandato de un año y medio, el tiempo necesario, dijo, para preparar una

asamblea constituyente y las «infraestructuras estratégicas»; podrán haber otros «equipos», añadió con el inevitable símil futbolístico, pero este es «la selección nacional»; olvidemos todo lo acontecido y si somos de derecha o de izquierda, luego ya podremos volvernos a *tirar els plats pel cap*. Y si esto no se acepta, no habrá elecciones anticipadas, pero no será porque el *president* no quiera sino porque otros han puesto sus intereses de partido por encima de los del país.

Así, enarbolando la idea de unidad nacional por encima de las clases, Mas confrontaba a Junqueras a la disyuntiva: o el bien del país o la traición. Pero ¿podía llamarse unitaria una candidatura en la que no estarían la CUP ni ICV? De entrada ERC no cedió al órdago. Pero aparecieron dos elementos decisivos para lo que sería su posterior anuencia. Uno fue el modo en que se volcó TV3 en publicitar «la hoja de ruta» y en dar a Mas todo el protagonismo (en cambio TVE dio más importancia a los funerales por un accidente con la presencia del rey que a lo que había ocurrido en Catalunya); otro elemento que anunciaba una tendencia de largo alcance fue el alineamiento de ANC con el *president*. Identificación que su presidenta, C. Forcadell, explicitó poniendo a Junqueras contra las cuerdas («ahora le será más difícil decir no a una lista unitaria»), mientras Mas jugaba el papel de mártir por la querella contra él por el 9-N; lo que llegó al *summum* cuando el juez le llamó y Mas se presentó el día del aniversario del fusilamiento de Lluís Companys.

Cada nacionalismo se afirma frente a otro –y a la vez lo alimenta– cultivando así su opinión pública; pero esto hace aceptar el condicionamiento de jerarquías arbitrarias. La sujeción a lo convenido y cristalizado es lo contrario de la disposición a autodeterminarse. *Doxa* y ágora han devenido antípodas. El lugar de la discusión democrática lo ocupa un *parti pris* que se impone dogmáticamente. Así ocurría cuando los cuatro jinetes arrasaban el juicio crítico, y sigue ocurriendo ahora con otras mediaciones. O con las mismas aumentadas. Por ejemplo, durante el breve periodo independentista de *La Vanguardia,* en el cultivo del monotema TV3 intercambiaba sus tertulianos con 8tv.

Asimismo, y a pesar de la fuerza que en la ANC tiene la base activa, ese entramado de entidades y personalidades presenta características que propician su reducción a correa transmisora de la *doxa*. Así se vio cuando, tras secundar Forcadell la idea de candidatura unitaria para las

«plebiscitarias», un segundo recuento mostró que la propuesta de Mas no era mayoritaria en las asambleas de base, pero eso no pasó de ser un contratiempo pasajero. Y, sin embargo, en 2016, Forcadell será diputada por ERC. Pero eso es lo propio de situaciones en que juegan un gran papel la opinión y sus medios de influencia, siendo esa una presión a la que ERC no fue inmune y que tiende a desdibujar el lugar en que se está. Más adelante veremos que ni la CUP escapó a los efectos del clima dominante.

Otra correa de transmisión fue la Asociación de Municipios por la Independencia –dominada por CiU y presidida por Puigdemont–; la cual, mientras se sucedían reuniones entre Mas y Junqueras sin acuerdo, llegó a sugerir que Mas encabezara una candidatura de «personalidades de la sociedad civil» y ERC presentara una lista de partido sin figuras independientes; a esto siguió la amenaza de ANC de presentarse a las elecciones como un partido; y a esto, la oferta de Junqueras de no ser él quien encabezara la lista de ERC, cuando Mas dijo que no habría elecciones en marzo por lo «deterioradas» que estaban las relaciones... Al fin, en enero de 2015, ERC se avino a la fórmula de Mas, declarando que era una «imposición» por su amenaza de no convocar elecciones en caso contrario.

Habría, pues, elecciones, pero a fines de septiembre; a cambio, Mas se comprometía a crear «de inmediato» las «estructuras de Estado» si en ese «plebiscito» las formaciones concordantes en el punto de la independencia tenían una «mayoría significativa». Ese punto común no estaba en el programa de Unió Democràtica. He ahí, empero, que en febrero, cuando Mas nombró un comisionado para la «transición nacional» y diseñó un «plan» para tener preparadas las infraestructuras «si se da el caso de que llegue la desconexión con España», uno de los *consellers* a los que encargó esa tarea era de Unió (J. Espadaler). Otro era Felip Puig; y el tercero era Santi Vila, del que luego se sabrían sus reticencias respecto al *procés* (y que ya entonces comentaba a sus colaboradores que «todo es humo»). De hecho, Convergència y Unió Democràtica siguieron apareciendo como un matrimonio bien avenido hasta las municipales de mayo. Asimismo, Junqueras apuntalaba al Govern permitiendo que este aprobara sus presupuestos (a la vez que decía que seguiría «luchando por la sanidad pública», cuando un estudio reciente indicaba que la sanidad catalana era ya una de las más privatizadas de España). Pero las hostilidades continuaban; y de ahí la idea de Òmnium de una lista única sin «políticos en activo».

Luego vino el referéndum interno de la ANC con una pregunta ante la que sus socios difícilmente podían decir «no» *(«Vols que l'ANC busqui les complicitats necessàries amb altres entitats i forces polítiques per a impulsar una proposta electoral de la máxima transversalitat, per a garantir el caràcter plebiscitari del 27S que ens porti a la independència de Catalunya?»)*. Y aún más sibilina fue la pregunta del referéndum interno de Unió, tan larga en su enunciado que buena parte del mismo quedaba fuera de la frase entre interrogantes.

Los términos de esta pregunta –preparada por Espadalerprecipitaron el divorcio entre Convergència y Unió, pero la ruptura se pospuso hasta después de las municipales para ganar votos. ¿No es eso un ejemplo de la lógica del engaño neoliberal traspasada a la política? Ya hemos visto que Mas reconoció que a veces se «inflan» declaraciones sin un «recorrido real». Pues bien, en julio de 2015 el engaño continuaba con la operación de camuflaje de Junts pel Sí, en cuya lista Mas se autorrelegó al cuarto lugar, colocando en el número uno a un exmiembro de ICV (J. Romeva).

*

Que Romeva era solo un biombo quedó claro en el resumen de la campaña electoral de septiembre que preparó TV3 y donde aquel apenas salía, siendo Mas de nuevo el protagonista; en ese programa, del candidato de Podem Catalunya, Rabell, solo apareció una imagen sin palabras, y de Inés Arrimadas ni eso, aunque en este caso la omisión se veía casi inducida por el hecho de que en los carteles de su partido, Cs, no aparecía ella sino Albert Rivera, que no se presentaba a esas elecciones autonómicas.

Porque, en realidad, las «elecciones de tu vida» eran elecciones autonómicas. Y la imposibilidad de aislar un tema y reducirlo todo a dos posiciones aún quedó más clara después del corrimiento de tierras que hubo en las municipales: en España se pasó a un mapa más plural; en Catalunya CiU solo conservó una de las cuatro capitales, Girona, y en Barcelona perdió ante la plataforma contra la que había hecho la campaña del miedo; pero aún peor le fue al PSC, que en época de Clos tenía 20 concejales y ahora se quedaba con 4 (CiU había pasado de 18 a 10).

El ascenso de una orientación anticapitalista hizo que hasta el propio Mas se pusiera la máscara de defensor de «la justicia social»; pero era solo una

frase, al fin subsumida en el afán de reducir la campaña al «eje nacional». Con la renuncia al desprestigiado nombre de Convergència y vendiendo la ilusión de que el «plebiscito» nos llevaría en un año y medio a la independencia, Mas intentaba evitar que el electorado le reclamara lo que corresponde a un gobierno que convoca elecciones: dar cuentas de lo que ha hecho. Lo que pretendía era que no se pensara en las comisiones y el Palau de la Música, en el caso Innova, etc. Que no se pensara en el descenso a los últimos lugares de la sanidad catalana en estudios que comparan tiempos de espera y otros indicativos de calidad. Que no se pensara *tout court*.

Y al mismo simplismo, a no pensar y a cerrar los ojos ante lo incierto, tendía Junqueras repitiendo unos mismos mensajes cortos con un tono que parecía dirigirse a alumnos con dificultades. En este sentido su antípoda era Rabell, amigo de frases enrevesadas cuya comprensión se hacía aún más ardua por el hecho de que parecían dichas con la boca llena. Por su parte, Mas y su coro de grillos, ante la irrupción de lo que llamaban «la extrema izquierda», dijeron que eso nos retrotraía al escenario del «derecho a decidir» y que esta era «una pantalla superada». En efecto, la hoja de ruta predeterminaba que, tras «la puesta en funcionamiento de las estructuras de Estado», se entraría en un proceso constituyente y que el referéndum decisivo sería el que votara la Constitución catalana. Pero, por otra parte, tanto Mas como Junqueras, después de evitar pronunciarse sobre cuál sería la mayoría necesaria para que se considerara ganado el «plebiscito», al fin, ante lo que anunciaban las encuestas, se atuvieron al hecho de que en las elecciones autonómicas la regla es: la mitad del Parlament más uno.

Sin embargo, nadie reconoce una consulta no sujeta a condiciones como fijar un porcentaje mínimo de participación o alcanzar una mayoría clara (en ningún caso de secesión inferior al 55 %). Y lo que Junts pel Sí no decía era que, según la ley electoral catalana (que Convergència se ha negado siempre a cambiar), la mayoría absoluta de diputados no equivale a la mayoría de ciudadanos, debido a que la ley sobredimensiona el voto rural. Esto fue lo que ocurrió: los 62 diputados de Junts pel Sí –los mismos de CiU en solitario en 2010– más los 10 de la CUP sumaban mayoría absoluta; pero en porcentaje de votos el independentismo obtuvo un 47,8 %.

«No hemos ganado el plebiscito», reconoció el candidato de la CUP. Por otra parte, no es seguro que todos los que votaron a Mas optaran por la secesión en una consulta vinculante sobre ese único tema. Pero, cuando P.

Sánchez contabilizó como no independentistas todos los votos no adjudicados a la CUP y Junts pel Sí, tampoco era más riguroso. De la franja representada por los 11 diputados de Podem Catalunya –un mal resultado, a tenor de las expectativas– podrían salir votos por la independencia en un referéndum real. La situación era compleja y requería finura. Sin embargo, lo que dominó en ERC y Junts pel Sí fueron altibajos ciclotímicos. Así empezaron celebrando el resultado, luego cuestionaron la idea de ruptura unilateral y acabaron volviendo a la ilusión de poner en pie estructuras de Estado y elaborar una Constitución catalana. Se nos explicó que, después, vendría el momento de la participación que avalara el proceso constituyente mediante un referéndum; pero la ruptura empezaba desde ese momento merced a un número de escaños no representativo de una mayoría real.

Los líderes independentistas se acogían a la normativa del «instrumento» que les habían dejado; mas había un contrasentido en la remisión a la aritmética de las autonómicas después de atribuir a las elecciones un carácter plebiscitario. Pues, si la validación de todas las consultas de secesión ha requerido una mayoría de votos holgada, lo que aquí permitía el arranque es que se evitaba ese límite porque las elecciones no eran lo que se decía que eran –no tenían las características de un plebiscito–, sino que se regían por una ley electoral autonómica muy cuestionada y cuya reforma requeriría un tanto por ciento mayor que el que ahora se invoca para iniciar el proceso de creación de un nuevo Estado. Cierto: ese sistema de juego lo había determinado el PP negándose a negociar una consulta pactada como las que hubo en Canadá o Escocia, y haciendo como que no pasaba nada cuando 40.000 catalanes se ofrecían como voluntarios el 9-N o cuando se llenó la Meridiana el 11 de septiembre de 2015 con un millón de manifestantes (1.400.000 según la Guardia Urbana). Sin embargo, de esto no se deriva que todo valga. ¿Cómo se puede usar la democracia como argumento y *tirar pel dret* sin el apoyo de una mayoría real?

La tan esperada «implicación exterior» es más ilusoria que nunca cuando nos saltamos las condiciones de validación intersubjetivas: no basta con lo que yo diga. El niño consentido quiere ganar sin que importe cómo, según la misma lógica primaria de las emisiones deportivas (quizá por ello S. Márai, en sus últimas notas, dice que esas retransmisiones «son la arterioesclerosis de una civilización»). Pero la política obliga a asumir la división y la confrontación; pues sin esto no haría falta política. Y esto es lo

que se ignora: que el Estado español no será menos hostil al referéndum constituyente de lo que lo es a una consulta vinculante, es decir, que habrá una oposición ante la que es necesario aunar fuerzas, y que difícilmente los potenciales aliados se sumarán a un plan trazado que los excluye de hecho. Así, mezclando fantasía y ley del embudo, se estaba dilapidando la confluencia de fuerzas que se había concitado en torno al objetivo de la autodeterminación.

Por la misma razón es importante entender la estrategia confusionaria de un Mas menos repeinado –sin brillantina– y envuelto en la *estelada*. La única posibilidad de incorporar a un electorado de izquierda es dando un contenido social al proceso, pero eso no es posible cuando se cede la dirección del movimiento a la derecha y esta lo hegemoniza escudándose en la unidad nacional. Así se ha visto de 2012 a 2019: lo que Mas, Torra y Puigdemont presentan como «transversalidad» en realidad es un mantenimiento de la relación de dominio existente. Invocar permanentemente la unidad entre el poderoso y el que depende de él para sobrevivir (según el mismo mecanismo que en el otro lado lleva a hablar de «la unidad simbólica del pueblo español») equivale a dejar que el poderoso comande el proceso por el que se busca cambiar una situación de abuso. Y cuando se dice que no es momento de resolver cuestiones de equidad, esto, además de ignorar necesidades concretas y una potencial fuerza de impulso, significa olvidar que el punto de llegada depende de cómo sea el viaje. Y esa dependencia afecta no solo al valor del resultado; condiciona además la posibilidad de que este se alcance. En resumen: hay que saber elegir con quién se va, y cómo, para llegar a alguna parte.

Solo se avanza en un sentido liberador si el movimiento prefigura una vida más plena e incorpora sectores maltratados a un proyecto alternativo. Pero este no puede maltratar. No tiene sentido arremeter contra quien comparte la oposición al «régimen de 1978» porque no hace lo que yo digo que debe hacerse. Y esta ha sido la actitud de muchos *indepes* hacia otros que no lo son orgánicamente pero podrían serlo en parte, como los «comunes», ora vituperados como «traidores» por no secundar la posición dictada (según se vio en los parlamentos de la CUP en Montjuic la noche anterior al 1 de octubre), ora presentados como un manantial oculto de votos que podrían sumarse a aquel 47 o 48% –cifra de la que el independentismo apenas se ha movido.

*

La tolerancia ante la inconsecuencia se manifestó también en noviembre de 2015, cuando, el día 9, el Parlament votó una resolución por la que declaraba «el inicio del proceso de creación de un Estado catalán independiente en forma de república», añadiendo que, «como expresión del poder constituyente, esta cámara y el proceso de desconexión democrática del Estado español no se supeditarán a las decisiones de las instituciones del Estado español, en particular del Tribunal Constitucional», al que consideraba «falto de legitimidad»; y poco después, cuando Hacienda empezó a poner condiciones para la aportación del fondo de liquidez y el PP presentó un recurso para impugnar la declaración, el mismo Parlament presentó alegaciones ante el Tribunal Constitucional pidiéndole que rechazara ese recurso, reduciendo la resolución de noviembre a una «aspiración o deseo» y diciendo que era solo indicativa y no vinculante. Análogamente, después de situar la soberanía y el nuevo terreno de juego legal en Catalunya, ERC y la vieja Convergència –ahora bajo el nombre de Democràcia i Llibertat– decidieron presentarse a las elecciones españolas de diciembre.

Lo cual era previsible, teniendo en cuenta que los partidos son máquinas electorales y parlamentarias. El argumento *convergent* era que había que ser fuerte en Madrid. Pero ¿no se trataba de desconectar ya de Madrid? La supeditación a los plazos del Estado con el que se había roto, o para ser exactos, respecto al cual se había declarado el «deseo» de romper, se manifestó también en el hecho de que Mas esperara a estas elecciones para dar cualquier paso en la negociación con la CUP para formar Govern.

Pero tampoco en este caso se cumplieron sus previsiones: la Convergència rebautizada cosechó los peores resultados de su historia (y Unió desapareció). Si a esto añadimos que los socialistas siguieron cayendo y que el PP perdió 63 diputados, se entiende que Pablo Iglesias, según su técnica de proporcionar titulares, repitiera varias veces en los debates: «Adiós 1978, hola 2016.» Con todo, los partidos «nuevos» no llegaron a tocar el cielo. En el caso de Ciudadanos (que entró en el Parlamento pero en Catalunya perdió 255.000 votos) se vio que la novedad era un artificio creado por la prensa que lo aupó hasta que empezó a sentir vértigo y temor por el desplome del PP. Por su parte, Podemos no llegó a sobrepasar –por

poco– al PSOE, pero su acceso al Parlamento con más de un 20% de votos y defendiendo un referéndum de autodeterminación representó una clara grieta en el muro de la España oficial.

El inicio de 2016 podría haber sido un momento de inflexión (la sacudida fue clara en las grandes ciudades y el propio Mas constató que podían abrirse algunas «puertas»), pero la negociación poselectoral de Podemos estuvo llena de torpezas. Su plana mayor presentó la propuesta de un «Ministerio de la Plurinacionalidad» a los medios antes de comunicársela a P. Sánchez (el cual anunció su candidatura ante una gran bandera española). A su vez, en el lado socialista, la vieja guardia y los dirigentes territoriales seguían ciegos a lo que ocurría en Catalunya. Por ello, y por aquella otra ceguera que afecta a Iglesias cuando prioriza el impacto mediático, se malogró la posibilidad de un gobierno de izquierda, como pasó en 2015.

En aquel momento la responsabilidad primera estuvo en los mandamases del PSOE que, en una tesitura en que podían pactar con Cs o con los otros partidos de izquierda, optaron por lo primero a sabiendas de que eso no permitía formar mayoría; y entonces el portavoz socialista lanzó la consabida frase: «La pelota está en el tejado de Podemos», cuando esta fuerza ya había dicho que no pactaría con Ciudadanos, cada vez más escorado a la derecha; luego Compromís propuso *in extremis* una base genérica de acuerdo, y la comisión de negociación socialista se atrincheró en la fórmula de un gobierno del PSOE con independientes, ante lo cual Pablo Iglesias se limitó a repetir «el PSOE ha dicho no», como si lo importante fuera dejar claro que había traspasado «la pelota al tejado del PSOE». El ganador de este pim-pam-pum fue Rajoy.

En 2016, la dirección socialista reiteró la salmodia de que «Podemos no pactó cuando lo tenía fácil», olvidando las opciones y proscripciones (respecto a Catalunya) que ella fijó de entrada. Mientras Iglesias se limitaba a gesticular y a lamentar la ausencia de acuerdo, olvidando a su vez que hubiera sido más fácil propiciar otro escenario si Podemos hubiera pactado con Izquierda Unida ya en estas elecciones –en las que IU fue muy penalizada por la ley d’Hont– como lo hizo en las que seguirían a las infructuosas rondas de Rajoy y de Sánchez para constituir gobierno. Pero, según los eslóganes de Iglesias, lo malo es «lo viejo», y esta era una de las faltas que debía expiar IU (otra era haberlo tratado anteriormente, a él, con pocos miramientos).

En cambio, en Catalunya la confluencia En Comú Podem incluía a ICV-EUA y fue la primera fuerza en número de votos. Pero, igual que ocurría ahora en España, el variado espectro a que habían dado lugar las autonómicas hacía difícil formar gobierno. Así, después de la euforia por haber soltado el «lastre» de Unió (según la misma lógica con que el Partido Comunista celebraba las escisiones) y de haber constituido una candidatura unitaria (que sin embargo solo llegó al 39 % de los votos), el estado de ánimo del independentismo había bajado otra vez por la inacabable negociación poselectoral entre Junts pel Sí y la CUP, siendo esta, para las escuadras mediáticas, la culpable del estancamiento. Pero los *cupaires* se limitaban a cumplir lo que habían anunciado y era lógico en una organización anticapitalista: no votar a Mas en la investidura. Porque, evidentemente, aunque fuera el cuarto de la lista, Mas era el candidato a *president* de Junts pel Sí. Y una vez más la ANC ratificó la posición convergente, hasta el punto de que su nuevo presidente, Jordi Sánchez, llamó a manifestarse ante el Parlament para «desbloquear» la negociación, es decir, para que la CUP cediera en su negativa a Mas –en este caso, sin que Òmnium secundara la manifestación, que finalmente fue desconvocada aprovechando la coincidencia con el atentado de *Charlie Hebdo* en París.

En esa negociación la CUP ponía imaginación para no dar un portazo: sugirió una «presidencia coral», luego una «presidencia rotatoria»...; pero también aquí acabó tomando primacía la dirección y la presencia invisible de la *doxa*. La deriva hacia lo inverosímil llegó al clímax el día en que, tras meses de negociación, la CUP anunció que en la asamblea que tenía que decidir si pactaba o vetaba a Mas, había habido un empate a 1.515 votos, lo que significaba prorrogar el lapso de espera. Pero en esta ocasión había un límite: si no se había formado gobierno el 10 de enero, eso llevaba automáticamente a nuevas elecciones. Elecciones que a nadie interesaban y menos que a nadie a quien debía convocarlas. Y fue por no precipitarse a la catástrofe por lo que Mas, el último día, dio un «paso al lado» –cliché inventado para evitar decir «paso atrás», que fue lo que dijeron todos los medios internacionales.

Por supuesto, los que hasta ese día decían que era un «líder necesario», alababan ahora su «generosidad» y su «sacrificio». En esos mismos medios ya había aparecido, en un artículo de un dirigente de la CUP, el elemento fundamental del pacto: la CUP podría ceder los votos de dos de sus

diputados para la investidura de un sustituto de Mas. Pero Mas adaptó esa idea, que no implicaba apoyo al gobierno, siendo fiel a su estilo. A la glorificación de los medios añadió enseguida un aspecto de *oikonomia*: «lo que las urnas no nos dieron directamente se ha tenido que corregir a través de la negociación», declaró. Había que arreglar la casa tras el percance electoral. Si la realidad es aquello que se resiste a nuestros deseos, aquí el obstáculo se personificaba en los votantes. Y Mas hizo como los ilusionistas que desdoblan la apariencia haciendo desviar la mirada; la cuestión, vino a decir, es que se cumpla lo que tiene que ser pero no es; y *voilà*: sorteó la realidad (accidental) de los votos para que volviera a regir el *telos* (sustancial). El milagro se concretó en una abducción de dos diputados de la CUP, integrados permanentemente en «la dinámica de Junts pel Sí» para asegurar no solo la investidura de un *president* elegido por Mas, sino también el desarrollo estable de su gobierno. Para ello los ocho diputados restantes de la CUP se comprometieron a «no votar en ningún caso en el mismo sentido que los grupos parlamentarios contrarios al proceso y/o al derecho de decidir cuando esté en riesgo la citada estabilidad».

Pero además, junto a lo etéreo, había lo vengativo del *oikonomein* gubernamental; y ello se manifestó en la exigencia de dos cabezas. Mas arrastraría en su caída a *cupaires* beligerantes con él. La CUP debía sustituir a dos diputados y flagelarse reconociendo «errores propios», dijo Mas. Que, en efecto, obtuvo esa expiación: «La CUP-Congrés Constituent pone a disposición del acuerdo el compromiso de renovar tanto como sea necesario el propio grupo parlamentario con el objetivo de visualizar un cambio de etapa y asumir implícitamente la parte de autocrítica que le corresponde...»

Ahora bien, los diputados que se fueron no eran los esperados sino los que decidieron hacerlo, y la que parecía más condenada al infierno, Anna Gabriel, hizo el primer discurso de la nueva legislatura introduciendo un tono de conciliación y complicidad. El elemento de dureza cesarista quedó suavizado por una atmósfera de comedia doméstica. Pero, en realidad, no dejaba de estar ahí. Y así se vio cuando Mas, en su declaración del 9 de enero, dijo: «El Parlamento de Catalunya investirá en primera votación el candidato que yo proponga dentro del grupo parlamentario de Junts pel Sí», obviando que, según la Ley de Presidencia, la propuesta debía ser formulada por la presidenta del Parlament después de haber consultado a todos los grupos. Fue entonces cuando, después de tantear a otros que

declinaron la oferta, Mas unció como presidente de la Generalitat a Carles Puigdemont.

*

Puigdemont se apresuró a declarar que su presidencia era coyuntural. Pero, dado el carácter acrobático que tenía todo, nadie se tomó en serio su promesa de transitoriedad. Análogamente, que la CUP instara al Govern de Puigdemont a «revertir los recortes» impuestos por Mas, no fue tampoco algo que pareciera verosímil cuando la organización anticapitalista había sacrificado su potencial como oposición para asegurar la ruta orientada a redactar una Constitución, crear la ley de proceso constituyente e «implementar estructuras» como las de Seguridad Social y Hacienda. En realidad, entre los *indepes* no *cupaires,* el referéndum de autodeterminación había recobrado actualidad por la situación que habían creado las elecciones españolas; no obstante, la repetición de estas en junio introdujo un cambio en el panorama: si entre PSOE y Podemos seguía interponiéndose la cuestión catalana, en las segundas elecciones Podemos perdió un millón de votos, después de una campaña con acentos socialdemócratas y nacionalistas pensada (?) por Íñigo Errejón.

Paralelamente, en Catalunya la estabilidad que Mas creía haber atado con la CUP tampoco era creíble: CDC no aceptó la rebaja del IRPF de las rentas bajas formulada por Junqueras, la CUP tumbó los presupuestos de Junts pel Sí... Por otra parte, desde primavera, la ANC había retomado la idea de la consulta secesionista pero orientándola a una «declaración unilateral». Puigdemont hizo suya la idea acuñando la celebérrima frase «Referéndum o referéndum». Y así apareció en la perspectiva el 1 de octubre, con relación al cual se tomó como modelo el proceso hacia la independencia de Eslovenia.

Sin embargo, Junts pel Sí y la CUP mantuvieron el criterio de las autonómicas para fijar la mayoría necesaria (50%) y tampoco entonces hablaron de un mínimo de participación (mientras que en Eslovenia la mayoría mínima era de dos tercios y hubo una participación del 90%). En la misma línea, el 6 y el 7 de septiembre Junts pel Sí y la CUP aprobaron las leyes «del referéndum de autodeterminación» y «de transitoriedad jurídica y fundacional de la República», sin respetar lo que establecía el reglamento

del Parlament respecto a los plazos para introducir enmiendas y para presentar candidatos a la junta electoral. Esta celeridad (que llevó a sesiones maratonianas) se inscribía en la lógica de la «astucia»: había que aprobar las leyes antes de que el Tribunal Constitucional pudiera tomar medidas. Otra vez pesó más el afán de escapar a la acción de un tribunal con el que en teoría se había roto, que la consideración de que ello ensancharía el abismo con Catalunya Sí que es Pot-Podem, grupo que representaba el 14% del Parlament y que era favorable a la autodeterminación.

Después, llegó el 1 de octubre y el resto de los episodios relatados, con su ya conocida disociación: una vertiente paralizante de escenificaciones, secretismo, ausencia de directrices, rivalidades que se amagan bajo una falsa unidad...; y un inmenso caudal de energía que no cede en su determinación de defender las libertades y de modificar la relación hoy existente entre España y Catalunya. En el 1 de octubre se vieron las potencialidades de esta energía organizada. Imágenes como la de una mujer que protegía la urna que un antidisturbios intentaba llevarse, o la de un joven que se desplomó a pocos metros del policía que le disparó una bala de goma (se llamaba Roger y perdió un ojo), han quedado en la memoria como prueba de que lo que ese día estaba frente por frente era un Estado que pisotea derechos y un movimiento resistente ante esa coerción. De ahí la respuesta masiva a la llamada a la huelga del 3 de octubre.

Recuerdo que ya el día 2 vi autobuses parados y grupos que habían salido del trabajo para secundar, a las doce, unos minutos de paro contra la violencia policial. Y el 3, la huelga tuvo un seguimiento parcial en la industria, pero alteró por completo la vida ciudadana. No ocurrió así, en cambio, en otra huelga presentada como general, el día 8, pero que no lo fue; convocado por el sindicato CSC y otras entidades pero no por CC. OO. y UGT, ese paro se recuerda solo por los cortes de carreteras o de la vía férrea a cargo de grupos de activistas.

Este día, el 8, llegué a una universidad que sabía cerrada cuando un bedel explicaba a un despistado que se habían suspendido las actividades «por razones de movilidad», mientras los bares y tiendas de alrededor estaban abiertos. Por supuesto, el gobierno central aprovechó esa convocatoria poco preparada para hablar de «fracaso» y recuperar aire después de haber quedado en evidencia el 1 de octubre.

*

La huelga del 3 fue una respuesta de sectores muy diversos en defensa de derechos básicos, como el de poder expresar una voluntad política conservando la integridad física; pero el modo de convocar la del 8 estaba en línea con el hecho de que, en el 11 de septiembre anterior, la convocatoria de la manifestación se dirigiera tan solo a quienes responden siempre. Recuerdo que me sorprendió que esa manifestación previa al 1-O fuera menos concurrida que la de otros años, algo de lo que el PP también se congratuló al día siguiente. Pero en realidad no había de qué sorprenderse. Ese día y en todo el mes de octubre se repitió la ausencia de líneas de acción claras, exactamente como lo hemos visto en el devenir de la Lliga Regionalista y Solidaritat Catalana. Es lo que ocurre cuando un movimiento de ruptura está hegemonizado por dirigentes conservadores.

Se dijo que, si se aplicaba el 155, el Estado encontraría ante sí «a todo un pueblo en pie»; pero esto justamente es lo que más temen los sectores a los que representa la derecha. Y en Catalunya la derecha es PP y Cs, pero también CiU y ahora el PDeCAT. Era de esperar, pues, que la dirección encarnada en Mas y luego en Puigdemont no hiciera nada para contrarrestar la desigual correlación de fuerzas con una decidida respuesta de masas. Así ocurrió: ni ante el artículo 155, ni contra los sucesivos encarcelamientos, ni en la posición ventajosa creada tras el 1-O, la energía encontró canales que la concentraran y multiplicaran; lo que hace que la energía acabe disgregándose, sea en un activismo minoritario, sea en enfrentamientos velados o explícitos.

En ese momento, el malestar afloró en las propias bases independentistas. El Parlament estuvo cerrado dos meses y medio por las disensiones entre ERC y PDeCAT respecto a cómo afrontar la suspensión judicial de los diputados presos o en el extranjero. Y el 4 de octubre de 2018, el día en que la cámara se reabrió con el anuncio de un acuerdo, hubo un nuevo bloqueo que provocó el aplazamiento de dos plenos. Dicho acuerdo había sido votado por ambos partidos (también por Catalunya en Comú-Podem, a fin de salir de la parálisis) y era contradictorio en sus puntos. El primero, puramente retórico, impugnaba la suspensión de los diputados ordenada por el juez Llarena; y el segundo asumía la consecuencia de esta medida

estableciendo que otros diputados votaran en lugar de los suspendidos y que estos pidieran esa sustitución.

Es, otra vez, el juego de envolver con retórica lo que se acepta de hecho. Por ello la CUP no asumió ese segundo punto, mientras que Junts per Catalunya encontraba argucias para contravenir el acuerdo y no pedir la delegación de voto personalizada; lo cual dio lugar a un auténtico vodevil: después de que los representantes de ambas formaciones hicieran ostensible su desavenencia, esta pareció resolverse en una reconciliación escenificada y un nuevo acuerdo en el que ERC cedía; pero no: en el momento de la verdad ERC hizo caso a los letrados de la cámara y presentó un documento con sustitutos nominales, mientras que Junts per Catalunya mantenía el modelo de delegación de voto anterior a las nuevas instrucciones de Llarena, obviando el hecho de que presentar nombres de sustitutos no niega el carácter personal del escaño, ya que la medida judicial es provisional –no ha habido juicio– y los diputados conservan en todo caso su acta. De nuevo, pues, ERC estaba en un brete: si el *president* del Parlament aceptaba los votos de los cuatro diputados de JxC, Torrent sería encausado y la oposición podía impugnar las votaciones; si, de acuerdo con los letrados, no aceptaba esa fórmula de voto, el independentismo perdía la mayoría. Y esto último fue lo que al fin ocurrió.

La cuestión de fondo es la duplicidad que se cierne sobre el Govern surgido de las elecciones de diciembre. Por un lado, estas elecciones impuestas a la par que el 155 podrían haber representado una inyección de fuerza, ya que reportaron al independentismo más de dos millones de votos, o sea, un aumento de 113.000 respecto al anterior sufragio, y las bases no dejaron de manifestarse frente a la actuación policial-judicial que mantenía en prisión preventiva a sus dirigentes; por otro lado, aunque en el Congreso de ERC se mantuviera la unilateralidad como opción y en el del PDeCAT se ratificara el cesarismo de Puigdemont, el *president* nombrado por este –*president* segundo, pues–, Torra, estaba negociando partidas con el gobierno del PSOE en el marco de la autonomía, y el líder de ERC, Junqueras, repetía en sus cartas desde la cárcel que ahora empezaba un ciclo de marcha lenta en el que había que ampliar la base de alianzas.

*

Torra combina el radicalismo verbal con la omisión de cuáles podrían ser las vías para alcanzar el objetivo invocado, repitiendo así lo que hizo Puigdemont. O mejor dicho, lo que no hizo –convocar elecciones el 10 de octubre– para no ser el primero en bajarse de la bicicleta que derrapaba. Cuando se vio que no bastaba con «diseñar» las «estructuras de Estado» sobre el papel, Puigdemont optó por una praxis tibia, dando claros indicios de que ponía por delante de todo su interés futuro. Y el aura de su condición de *president* fue el lenitivo que hizo tragar esto. Pero la otra cara del presidencialismo es la jerarquía rígida del modelo carismático. Y así, según el ejemplo de Felipe González cuando amagó con irse si los delegados del Congreso del PSOE no reconsideraban su negativa a abandonar el marxismo, Puigdemont impuso un relevo en la cúpula del PDeCAT tras amenazar con abandonarlo si no se plegaba a sus deseos haciendo rodar la cabeza de Marta Pascal, entonces presidenta del partido.

Ahora el *president* expatriado tiene una serie de subalternos que retuercen el bucle, por cuanto a Puigdemont le interesa mantenerlo tensado para no quedar perdido en las tinieblas exteriores; de hecho, la guerra entre ERC y PDeCAT favorece su proyecto de crear un nuevo partido, La Crida, uno de cuyos artífices, F. Mascarell, es un virtuoso en saltar de una institución a otra independientemente de qué color tenga.

Un ejemplo de uso espurio de lo emocional lo dio un subalterno del *president* subalterno, E. Pujol, cuando, a la pregunta por la ruptura del acuerdo con ERC, respondió describiendo lo que representa estar preso. Claro que es indignante que haya personas en prisión por un delito inexistente (la rebelión implica un uso de fuerza con una intensidad equivalente al bien jurídico a proteger, y tanto los tribunales europeos como al fin el Supremo han reconocido que no ha habido ese grado de violencia), pero también me afecta que el 23 % de la población catalana esté en estado de pobreza y la legislación social esté encallada por la inacción del Parlament.

Ya la legislatura de 2012 fue pobre en leyes, y más lo fueron las siguientes. Si el 155 reportó graves daños al llamado «tercer sector», los servicios sociales han sido objeto de agresiones desde 2010 (era, pues, inevitable que al fin la situación estallara, y así lo hizo en la masiva protesta de médicos, profesores, bomberos, etc., de noviembre de 2018).

Defender realmente a los presos es incompatible con mantenerse en la

omnipotencia del pensamiento, del mismo modo que no basta con pedir diálogo respecto a la autodeterminación. Hay que hacer algo para que el otro se mueva. Y eso exige romper con los apriorismos aplicando la crítica. Cuando la óptica unidireccional prima sobre el juicio distanciado, estamos en el plano del cinismo o del utilitarismo religioso: solo cuenta mi presente y/o un ilusorio futuro de salvación. Pero la proyección de dicho enfoque impide conferir contenido de realidad a la creencia y atraer a quien se bate en otros frentes. Incluso Junqueras, proclive al examen de conciencia y tendente a abrir el campo, muestra ese modelo mental, que tiende a investir la propia posición de una obligatoriedad más cercana a la religión que a la política. Pues no se trata de que «nosotros seamos más incorporando a otros». Ahí se sigue viendo todo desde un solo ángulo, y esa ha sido la inercia del *procés*, según lo hemos comprobado con la fetichización del 1 de octubre, por ejemplo cuando la CUP lo utilizó para justificar su apoyo a los presupuestos de Junts pel Sí.

Torra y Puigdemont dicen: «en nuestro ADN está escrito que no somos violentos»; pero como señala Arendt, lo que ha tendido a excluir la violencia de la esfera social ha sido que esta se ha ido ampliando y han entrado en ella categorías sobre las que se aplicaba la violencia de la exclusión: el elemento que ha dado «un semblante radicalmente nuevo a las preguntas políticas» ha sido la incorporación a escena de nuevos actores como los obreros, las mujeres, los migrantes sin derechos... Y este elemento transformador es lo que nos debe servir de pauta. Es la idea de abrir espacios de posibilidad viendo las cosas desde la posición en que puede estar otro; lo cual se corresponde con lo que la misma Arendt llama mentalidad extendida (y Sennett, respeto).

En cambio, la tendencia a verlo todo desde un mismo prisma (por ejemplo, describir la revolución de 1936-1937 o la estela de la Rosa de Foc en clave independentista) es una simplificación falseadora, un encajonamiento en esquemas reductivos. Someter todo a lo que tiene de cojín el «nosotros» acota la expectativa de un modo difícil de compartir. Y decir eso no es condescender con la deriva hacia el generalismo: S. Weil ha explicado que las mentiras suelen ser signos demasiado generales. Se trata de respetar las condiciones de posibilidad de un comportamiento inteligente. La pregunta no es si nos cobijamos todos bajo un «ismo», sino ¿qué vida queremos?

En este sentido, Arendt dice que, cuando pienso sobre algo que me atañe, «soy dos y no uno»: «la pluralidad penetra en la soledad» y eso obliga a «no contradecirse lógica y éticamente» por respeto a los que están en esa mundanidad. También el «respeto inclusivo» de que habla Sennett, lo hemos visto, exige congruencia. Y un polo que se diría opuesto a este pero que me parece complementario es el de la «madurez» en ese sentido en que en Lenin o Luxemburgo devenía criterio político: una madurez templada en un doble gesto de crítica y atención frente a toda mitología divisora del movimiento.

También conviene recordar lo que escribía Salvat-Papasseit en su contraposición entre «pueblos robinsones» –ensimismados– y «hombres nuevos» que «sostienen la gran lucha contra sí mismos», es decir, que oponen a lo rígido una lucidez que somete a criba el núcleo de lo propio. Madurar es diferenciar entre modos de constreñimiento, mientras que el infantilismo los niega todos. Y esto es lo que ha dominado últimamente. Un narcisismo halagado por el padre, que en nuestro caso era el *president*.

*

Igualmente en el otro lado del bucle, el del Estado como padre vengativo, arrecian vientos que demonizan colectivos enteros. PP y Cs han asimilado el independentismo a todos los males. Igualmente, en el gran juicio del *procés*, el general de la Guardia Civil Pérez de los Cobos dijo que los participantes en el 1-O utilizaban a los niños como «vanguardia de los parapetos»; en el mismo juicio, el ministro Zoido soltó que en ese día también había «mucha gente buena»; y por aquellas fechas P. Casado hablaba de «españoles que me gustan» y de «españoles que no me gustan». Todo esto no hace sino prolongar una técnica que teorizó Schmitt y usó el nazismo –pero no solo él–: reducir el enemigo a una silueta abstracta, reificada, convirtiéndolo en un espantajo contra el que dirigir la animosidad de la «comunidad nacional».

Un antídoto a estas arbitrariedades sería una mínima sensibilidad ante lo que C. Magris llama «barrabasadas» con el lenguaje. También lo dice Arendt: existe una correspondencia entre «cierta sordera a los significados lingüísticos» y la «ceguera» a la mentira o la incapacidad de discernir lo real. Un ejemplo de maltrato del lenguaje que revierte en maltrato a

personas es referirse a los presos como «golpistas». Pero el mismo concepto, «golpe de Estado», fue utilizado por líderes del nacionalismo catalán cuando se aplicó el 155 –así como hablaron también de «catástrofe humanitaria».

Que se utilice el concepto «golpe de Estado» para dos realidades de sentido contrario es índice de cuán abiertos son los contornos de las palabras, pero también de cómo la incuria se impone sobre la conciencia del lenguaje. El punto en común de esos usos de «golpe» es que en ambos casos hay desajuste respecto a lo instituido. Ni el artículo 155 dice que el gobierno pueda cesar al Govern y clausurar el Parlament –lo hemos hecho ya–, ni un órgano del Estado como la Generalitat tiene atribuciones para cuestionar la soberanía establecida en la Constitución española. Pero que se hayan vulnerado esos límites no significa que haya habido un golpe, es decir, un alzamiento por una fuerza violenta y tendente a destruir el Estado.

Fuerza, la ha habido solo en el Estado, y este, evidentemente, ha seguido existiendo. Es muy revelador que los órganos del nacionalismo español no atiendan a esa realidad: en caso de que el proyecto secesionista hubiera tenido más éxito, España podría haber sufrido una merma, pero el Estado español no hubiera sido destruido. Negar esto es chapotear en la metafísica de la soberanía como un todo indivisible; ahí se ve cómo funciona el dogma de nación-Estado: *la* nación es un cuerpo del que no se puede desprender ningún órgano y que se identifica con un Estado; por tanto, impugnar la unidad de la nación es ya un golpe contra ese Estado.

La lógica del secesionismo debería ser opuesta a esta; mas el uso destemplado del lenguaje como arma ha hecho también que desde este enfoque se hablara de golpe; si se hubiera profundizado en la crítica de lo que ha habido –una medida de excepción encubierta en la vaguedad de un artículo constitucional–, se podría haber mostrado la vertiente oscura de la lógica en que se apoya el Estado de derecho. Pero, cuando se remarca que el Estado *nos* ha atacado saltándose las reglas, se antepone el rédito del victimismo a la idea de romper con ese marco; no se hace patente que siempre hay un elemento de anomia detrás de la norma vigente, y se asume como terreno de juego el de la nación-Estado según una idea sustancializada de la soberanía.

*

A lo largo del libro hemos ido viendo cómo a esa idea de pertenencia como condición dada se le opone la de una identidad como devenir plural. Lo hemos visto en autores tan diversos como Agamben o Von Foerster. También en Bensaïd cuando repiensa la identidad y la diferencia como una tensión en la que un polo requiere el otro. O en Rancière cuando opone a la totalidad del pueblo y a «la presunta naturaleza» de un orden estatal un espacio de «división inconsistente». En estas y otras concepciones de una subjetivación pluralizada –Duras, Lacan, Kristeva, Blanchot, Musil, Bachmann...–, ese es un proceso abierto por acoger el vacío. Así, Rancière usa el adjetivo «in-consistente» en contraste con la compacidad de las clasificaciones policiales, a las cuales, como Agamben, opone lo que la crisis puede tener de potencialidad fecunda. Pero, siendo seres de memoria y olvido, no podemos sino combinar los huecos y los nudos del entramado de signos. Eso, entretejimiento, es lo que significa *complexum*; y esa interacción reclama también consistencia. Hay que anteponer a lo tranquilizador las opciones que invierten el vacío, que crean formas intensificadoras de la experiencia. Pero esta es una perspectiva secularizada; su plano de desarrollo es el sentido y la historia, lo cual significa respetar las condiciones del sentido y aprender de la historia.

«La verdad debe construirse, como el amor, como la inteligencia», advierte Camus. Por ello C. Magris insta a «liberarse de la obsesión de cerrarse», ya que la identidad «no es una isla» –en todo caso sería «un archipiélago»–, pero también rechaza el estereotipo contrario de «negar a toda costa cualquier frontera», pues la frontera es una condición formalizadora y la identidad tanteante no puede habitar en lo amorfo. En este sentido Magris sugiere vivir nuestras identidades «espontáneamente», o sea, con aquella naturalidad que hemos visto que acompaña a la convención del lenguaje. Y que, por tanto, es lo contrario de creer que aquello es así porque debe ser así en cuanto naturaleza. Esto implica la distancia de una «identidad irónica» y a la vez aceptada «en su siempre precaria aproximación». Pero este desprendimiento, el del olvido, es difícil cuando siguen habiendo causas abiertas y vividas por personas concretas como una opresión.

No conviene estar siempre lamiéndose las heridas; pero si hay heridas, no basta con una proximidad con la luz y el salitre del Mediterráneo como la que experimenta Camus en Argel; a eso que vivifica por contacto, como los

besos de la infancia, no puede dejar de acompañarle una necesidad adulta de justicia. Los lazos del ser de lenguaje incluyen elementos prelingüísticos comunes, pero se despliegan en una interacción cristalizada históricamente.

Por esto, incluso un hipotético devenir tendente a alcanzar la independencia de Catalunya no será independiente de lo que ocurra en España y en Europa. La conexión que siente Camus en la playa de Argel es una reminiscencia de carácter sensible, e igual de directo es el rechazo de una relación despótica, pero en un caso y otro la sensación de libertad se entreteje con el tiempo de modo distinto. En el primero me baña la indeterminación de una dicha que viene de lejos y que rebasa toda autonomía; en el segundo domina el anhelo de un autodeterminarse deliberativo.

Ambos registros –íntimo y político– se superponen de un modo peculiar en la cuestión nacional, pero no solo coinciden en esto: ambos se desarrollan en dirección contraria a lo que Rancière llama el triunfo del «capitalismo absoluto». La política debe corregir los mecanismos en virtud de los cuales, en Catalunya, han crecido los índices de penuria (porcentaje de desahucios, descenso de la capacidad adquisitiva...) más que en el resto de España. Y sería bueno que los economistas se pusieran de acuerdo en los cálculos previos a toda negociación, en lugar de hacer profecías sobre lo que sería una Catalunya independiente. Ahora bien, lo que anima el movimiento hacia este objetivo o hacia otros que puedan ocupar su lugar, no es algo que pueda satisfacerse en el marco del *Homo economicus*.

*

Lo que más nos mueve es lo que nos afecta moralmente. Recuérdese al cura que necesita una buena palabra del profesor Bernhardi. Este hecho –que unos seamos espejos de otros– puede menguar si nos rendimos ante el cinismo liberal y la identidad como condición dada o identificación biológica. Por eso son importantes las compañías que elegimos y los caminos por los que viajamos. Y en este sentido quisiera inscribir la autodeterminación-indeterminación en la estela de otras emancipaciones asociadas a la relación intersexual. De hecho, la metafísica de la unidad intangible de la nación se corresponde con lo que se decía de la familia cuando el divorcio era ilegal: entonces se predicaba que una unión

sancionada por la Biblia era irrompible, y ahora se dice que una parte no puede decidir separarse del todo sacralizado por la Constitución.

Si nos limitamos a leer exabruptos como los de Torra o de E. González Pons, el bucle parece imposible de romper. A las recursividades del independentismo se suma en el otro lado la pulsión de no parar hasta su rendición total. Pero cuando P. Casado o A. Rivera claman por restablecer un 155 más duro y permanente, ambos están haciendo un cálculo electoral sobre una masa de votantes derechizada. Y yo he conocido otras realidades posibles: en un proceso de crisis del Estado y de movilización popular la conciencia y la actitud pueden metamorfosearse radicalmente, si esa energía apunta a opciones de libertad. Así, hay que recordar que se intentó cerrar la Constitución al derecho al aborto en el momento en que salíamos del nacionalcatolicismo, mas el movimiento de mujeres hizo eso imposible, del mismo modo que, cuando el PP gozaba de mayoría absoluta, se frustró la tentativa del ministro Ruiz Gallardón de limitar ese derecho (una limitación que ahora Casado y Vox intentan reintroducir más severamente).

Las movilizaciones de los últimos 8 de marzo han mostrado el creciente arraigo de la necesidad de defender la emancipación de la mujer; pero también tenemos pruebas de un persistente afán de preservar la relación de dominio tradicional, y esta prevención contra lo que amenaza la posición de poder remite a una mentalidad en que confluyen el machismo y el nacionalismo agresivo. No es baladí que la extrema derecha haya usado insultos parecidos ante el feminismo y el movimiento catalanista. La familia tiene que ser una unidad jerárquica, así como la nación ha de ser una e indisoluble. En ambos casos prima el sentimiento de pertenencia o de propiedad sobre el respeto de la libertad.

Ha habido algún caso, como el del ultra Geert Wilders, en que la islamofobia ha propiciado una invocación demagógica de los derechos de la mujer; pero en general, y más en España, la ultraderecha ha hallado sus señas de identidad en la misoginia y el unitarismo. ¿En qué coinciden esas dos fijaciones? En negar lo heterogéneo, en sacralizar una comunidad a la que hay que ser «leal»: puede ser Holanda frente al islam o la familia tradicional frente a otras formas de relación; pero en todo caso es un fundamento inamovible: el otro no existe en su singularidad sino solo como parte de una mismidad. ¿Y qué se opone a esto? La potencialidad transformadora de los procesos de movilización. O la educación.

La interacción insumisa nos ofrece numerosos ejemplos de esa virtualidad. Así, en la transición, el antifranquismo fue un caldo de cultivo de nuevos comportamientos y de una conciencia favorable a las libertades nacionales. No fue ciertamente en el PSOE donde se cuestionaron más los usos tradicionales; pero es innegable que el PSOE tan solo ha acogido la reivindicación nacional catalana en momentos de fuerza del movimiento popular.

*

Cuando el PP impuso el 155, la reacción del PSOE fue tal que Rajoy felicitó a P. Sánchez por su «lealtad», así como después Sánchez, siendo presidente, cedió a las presiones de la derecha en el atisbo de negociación con la Generalitat. En Catalunya, el PSC, el partido de Marta Mata, abrió las listas de las elecciones de diciembre de 2017 a representantes de Societat Civil Catalana, entidad que ataca el modelo escolar catalán; y, a la vez, incluyó en ellas a la cúpula democristiana de Unió. Ciertamente, como ya viera Musil, en la era del espectáculo «los programas son un atavismo».

Sin embargo, en este caso la banalidad se suma a la atonía de la burocracia. Después de que, según el ejemplo de Pérez Rubalcaba, Montilla se autoadjudicara la tarea de renovar el partido al que había llevado a la ruina, nuevas derrotas dejaron el PSC en manos de su monaguillo de siempre, M. Iceta, que ya ni se plantea la cuestión de la renovación. Y cuando se reabrió el Parlament, la portavoz socialista reafirmó en su intervención el rechazo al *dret a decidir*, idea que en algún momento pareció asumir.

Ya se sabe que la praxis hace más camino que la retórica. La confluencia con Cs y PP a que ha llevado la polarización (confluencia visible en manifestaciones o en el voto de censura de 2018 en el Ayuntamiento de Badalona) es lo que ha marcado el discurso socialista. En cambio, el federalismo aguado del cónclave de Granada en 2013 pertenece al plano de la retórica. Pero la frágil mayoría que tenía Sánchez para gobernar obliga a otras confluencias: y de ahí la oferta de diálogo de 2018, de la cual, empero, se excluyó la cuestión fundamental. Se descartó el referéndum porque introducía «discordia», se dijo, sin advertir que esa «división» existe desde hace mucho. Y justamente por eso es necesario dialogar, o como mínimo

trabajar para que haya un diálogo posible; pero un diálogo de verdad, no puramente tacticista.

Se está repitiendo el esquema con que se negaba el divorcio en pro de la «cohesión» familiar. Pero el derecho a la separación es una respuesta al malestar, no una causa. Y sería bueno que se entendiera que quien replantea un vínculo añejo tiene sus razones para no conservar el estado habitual. Difícilmente se rompe una inercia porque sí. Ya hemos visto que «el tema» ha estado presente en todos los momentos de inflexión de la España moderna. Y también lo estaba en parte de los fundadores del PSC (sectores de CSC herederos de la USC o el BOC). Por otro lado, que se reconozca la posibilidad de separación no significa necesariamente que nos vayamos a separar. El propio Puigdemont, en su libro *La crisis catalana. Una oportunidad para Europa,* habla no solo de independencia sino de otras opciones («proyecto de devolución máxima que salga de la negociación», «una opción federal»...); e incluso se muestra abierto a la posibilidad de un referéndum a escala estatal. Pero la decisión de marcharse o no, cuando una parte cuestiona el vínculo, corresponde a esa parte, aunque no deje de tenerse en cuenta a la otra. Y el paso de la libertad individual al plano de la soberanía no altera la cuestión, que se reduce al hecho de que todo lazo humano se puede romper.

También, por tanto, puede cambiar el marco legal. ¿No hablaba el PSOE de reformar la Constitución? Pero todo indica que esa idea no es un proyecto de cambio real, sino un subterfugio para mantener lo que hay: el *statu quo*. Que es lo que representa hoy el PSOE. De hecho, la querella entre soberanías es irresoluble a menos que se entienda que con este término no se designa un sujeto inalterable sino prerrogativas de poder o actos y funciones tendentes a descalzar esas legitimidades.

Desde mi punto de vista, un ejercicio de soberanía liberador es indisociable de un trabajo poiético, de un proceso de formación interactuante. Quizá una consulta general en España podría ser un jalón en un proceso largo de educación en el respeto al otro, siendo ese respeto lo contrario de lo que aparece ahora cuando se dice que mejor no tocar la Constitución, porque el tema territorial está «resuelto para la mayoría de los españoles». También hay quien considera que la relación conyugal está bien porque a él le va bien. Pero el punto de afluencia debe ser el reconocimiento de que la parte que no está bien pueda decidir si establece otro tipo de

relación o ninguna. Y eso puede doler; pero que el otro se vaya no menoscaba mi libertad, mientras que, si yo no se lo permito, eso sí atenta contra la suya.

Si la opción es realmente la libertad, la opción más difícil, decir sí a la facultad de autodeterminarse, es una cuestión de principio. Y los políticos están ahí para afrontar situaciones difíciles, como la de desarrollar la idea de soberanías plurales y compartidas (o no) o la de estudiar la incorporación de una disposición adicional a la Constitución que permitiera celebrar un referéndum vinculante en Catalunya. Pero eso apunta a plazos largos y solo es imaginable en una situación de cambio, según una perspectiva que en ningún momento disocie política y cultura. La asunción de que no hay una referencia eterna debe ir acompañada de un trabajo de pensamiento que tenga en cuenta referencias operativas en la tradición política y en la gran cultura europea. Y esa atención a la cultura es lo que no hay en Puigdemont ni en Torra ni en Sánchez, así como tampoco la había en la convención preparatoria de la frustrada Constitución europea.

*

El estado de ánimo en el mundo independentista ha oscilado entre una salvación por una mediación exterior y la actitud de *nosaltres sols*. Es momento de abandonar ambas ilusiones. La tarea de educación en que pienso debería plasmarse, entre otras cosas, en la erradicación de formas de subjetivación por fetichización o por animadversión, como por ejemplo la de confundir «español» y «españolista agresivo». Sin duda, el nacionalismo de extrema derecha usa el anticatalanismo como una respuesta simple a problemas complejos, problemas de alcance general y que requerirían exactamente lo contrario de buscar un espantajo en que volcar la rabia; pero estas reacciones según imágenes estereotipadas provocan un juego de espejos, y frente a ellas es necesario mirar a lo que queda fuera del cuadro. En Catalunya conviene atender, por ejemplo, a los españoles incómodos ante el emerger del fascismo en las elecciones en Andalucía de 2018, y potencialmente solidarios con una Catalunya que se resiste a ser pisoteada, por la sencilla razón de que tampoco ellos quieren que los pisoteen.

Asimismo, en el otro lado, y siguiendo con el símil del divorcio, quisiera que se asumiera la posibilidad de que, a veces, una situación parece resuelta

o natural porque en ella nos beneficiamos de un dominio convertido en costumbre; y que se pensara en lo interiorizada que puede estar una posición dominante de carácter secular, como se ve en las relaciones intersexuales cuando los hombres no dejamos de reproducir roles de poder aun creyendo en la igualdad. En estos casos, existe la opción de encerrarse en el recinto de dominio fortificado, y entonces el adiós puede ser un portazo –como cuando no había ley del divorcio–, o la opción de hablar y poner mediaciones para recomenzar sobre nuevas bases.

Que esas bases sean más reformistas o más constituyentes depende en parte de la evolución de las fuerzas políticas que se presentan como nuevas. Es decir, de si estas toman consistencia, lo que equivale a dejar de poner el acento en «nuevas» y a reforzar, en cambio, la coherencia para devenir fuerzas *políticas* de izquierda. Esto exigiría buscar una relación más rigurosa entre el lenguaje y la praxis, entre las condiciones de significado y las formas de acción, de autoorganización y de representación. No basta con una convicción bien intencionada; además hay que ser convincente, y la credibilidad depende del qué y del cómo. Decir la verdad es fundamental; pero hay que decirla encontrando el tono y mostrando una orientación coherente. La autoexigencia debe modular el discurso evitando que sea errático y que, en esa deriva, se diluya en un pragmatismo o empirismo de cortas miras.

Por otra parte, que la Unión Europea sea una burocracia sometida a la horma de los Estados y las finanzas, no puede propiciar un antieuropeísmo primario que, de hecho, es una renuncia a resistir a la «americanización del mundo» (Wittgenstein). Y no estoy hablando de geografía sino de modelos. Tanto da citar a Dewey, que es americano, o a Agamben, al que se le cerró la frontera americana; lo que importa es entender el valor del lenguaje y la configuración en el desarrollo de la vida según lo realzaron uno y otro. *That is the question*: o darse forma o perderse en el sonambulismo tecnolátrico.

Por ello, tampoco me incomoda que Novalis –uno de los tematizadores de la idea de *Bildung* (formación)– hablara de una «Europa cristiana». Lo decisivo es todo lo que Europa puede oponer a la intercambiabilidad del presente perpetuo. Y Novalis fue de los primeros en advertir el carácter anestesiante del utilitarismo religioso y de la «calma indolente», y en oponer a ese «opio» un «devenir hombre» basado en la idea de que «pensar es hablar». Como dijo V. Branca, estudioso de Boccaccio y resistente contra

el fascismo en el Frente de Liberación Toscano, el alma de Europa es la cultura y hacer Europa significa desarrollar esa potencialidad. Pero además hay que afrontar una construcción política alternativa a la actual. Y para ello es también una buena referencia el momento que representa Branca o el que encarnaba Camus cuando, tras la liberación de París, aspiraba a «liberar a los periódicos del dinero» y de la inepcia. Ese fue un momento de confrontación en el que se manifestó la crisis del Estado nacional y en el que se creyó posible un «renacimiento político de los pueblos de Europa», exactamente en el polo opuesto de lo que representaban De Gaulle o Churchill –este último tan querido por Torra.

Si, como decía Canetti, «los hombres solo pueden salvarse entre sí», en la actual Europa, cuando Steve Bannon desembarca para abatir la democracia en connivencia con La Liga Norte y otros grupos (entre ellos, los nacionalistas flamencos amigos de Puigdemont), es necesario entender que catalanes, españoles y europeos solo podemos salvarnos juntos y asumiendo los valores de la cultura crítica. Solo una Europa construida a partir de las ciudades, regiones y naciones puede ser receptiva a reclamos de justicia. Y, a la inversa, los movimientos vertebrados por esos reclamos no crecerán cualitativamente mientras no se imbriquen entre sí y no desarrollen lazos activadores de sentido atendiendo a contextos amplios.

*

A menudo, la expresión «valores europeos» ha servido para justificar el dominio de un modo de vida en posición de *auctoritas*. Y aún hoy es habitual invocar los «valores» a guisa de sermón o autojustificación; lo cual es justamente lo contrario de todo valor. En este sentido, S. Critchley ha hablado de «artificiosas apologías» y «falsa vergüenza» refiriéndose a «los desesperados intentos por salvar la Unión Europea sin asumir responsabilidad alguna» en los estropicios del neoliberalismo, cuyos dogmas, entre otros efectos, incapacitan para escuchar los requerimientos de la realidad.

La misma lógica de maquillaje y continuismo marcó ya el intento –en las décadas de 1990-2000– de hacer bueno el capitalismo europeo por contraste con el modelo anglosajón, más ceñido al afán de «obtener beneficios en los próximos diez minutos» que a preservar los intereses de los accionistas

(según decía J. Estefanía en *La nueva economía,* 1996); sin embargo, este modelo más o menos socialdemócrata hace aguas desde los años ochenta. El hecho de que ahora el PSOE repunte porque la mayoría de los electores lo ven como un mal menor no altera ese desmoronamiento, que llegó a su ápice con la crisis de 2008. Y que ahora se manifiesta en el papel de comparsa de la socialdemocracia dentro del bloque de poder europeo. Así se vio después de las elecciones al Parlamento Europeo de 2019, cuando algunos jefes de Gobierno estuvieron negociando los cargos de la Unión Europea a puerta cerrada, y al fin resultó que el presidente de la Comisión no fue el socialista F. Timmermans, que partía como favorito, sino U. von der Leyen, representante del Partido Popular Europeo, siendo también conservadores dos de los otros tres altos funcionarios, y sin que apareciera ningún proyecto alternativo al monolitismo de la orientación imperante desde hace tantos años.

Incluso un socialdemócrata cercano a F. Mitterrand, su exministro de Exteriores H. Védrine, ha constatado que la tópica predicación de una Europa civilizadora («Europa es la paz», «Europa garantiza la libertad», etc.) no tiene ninguna fuerza de enganche, como lo prueban las altas tasas de abstención en las elecciones al Parlamento o el rechazo del proyecto de Constitución, sin olvidar que ya en el referéndum de Maastricht no se llegó a un 50 % de síes. La actitud reglamentadora –y la ideología de la austeridad– se ha manifestado en el modo en que la burocracia de Bruselas ha soslayado ese rechazo haciendo entrar por la puerta de atrás aquello contra lo que se había manifestado la ciudadanía: el tratado de Lisboa, constata Védrine, «retomaba, sin los grandes principios ni la parte simbólica, toda la parte operacional del tratado constitucional repudiado en el referéndum de 2005».

Sin embargo, la alternativa a esta erosión de la democracia no es el nacionalismo al que tienden social-liberales como Védrine o exsocialdemócratas radicalizados como J.-L. Mélenchon. Tampoco puede serlo un «cosmopolitismo de la razón» como el que predican P. Guenancia o A. Policar –corriente que, sin embargo, contrasta con la molicie que acompaña a la doctrina de la ciudadanía en nuestro país, por ejemplo en lo tocante a la ecuación soberanía-territorio o respecto a la concepción de la lengua de Humboldt.

Mientras que aquí se oblitera esto y se mitifica aquello, Policar plantea

renovar el concepto de ciudadanía partiendo de la contingencia del lugar de nacimiento, y eso le lleva a remarcar el «carácter no objetivo» de las comunidades con carácter de filiación o de fratría. Pero, al lado de esta *cosmopolitique* –una soberanía ejercida como crítica y acción política–, se recuerda, en relación con la idea de Chomsky de unas estructuras innatas de organización mental, la concepción ilustrada y prerromántica de «una forma interior de lenguaje» como «potencia generadora independiente de las variaciones individuales y culturales». Es decir, se integra a Humboldt en la búsqueda de una matriz biopsicológica universal que es tan esencialista como el particularismo al que habitualmente se le quiere reducir. Y, ciertamente, ambas cosas están en Humboldt; pero lo interesante es la tensión entre ellas. Aquí hay una deriva que rechaza el particularismo y que hace patente la unidad de la especie y la mutabilidad de las referencias de reconocimiento, con persuasivos desplazamientos de unos modelos por otros, de la metáfora de un suelo como fundamento, por ejemplo, al mito fundador de Roma según Plutarco: una ciudad construida en torno a puñados de tierra que traían fugitivos llegados de todas partes. Sin embargo, lo categórico de aquel rechazo impide ver que en este mito sigue habiendo una representación con valor de identidad, solo que esa es una forma fluida –es decir, plural–. Una identidad que en la nueva ciudad se ha transformado mediante una agregación de elementos particulares.

Sin duda, la voluntad es más importante que el origen. Pero aquel es un concepto más aporético de lo que aparece en la nostalgia de una «naturaleza humana», y la primera paradoja es que la universalidad toma carácter de intencionalidad y se manifiesta en la conciencia individual. El cosmopolitismo fundado en «la idea de humanidad» remite a matrices de orden psicológico y moral ínsitas en el individuo, y la contraefigie de ese humanismo no es sino el individualismo.

En *Comment peut-on être cosmopolite*? (2018), Policar oscila entre este idealismo kantiano y un *aggiornamento* neurobiológico y chomskiano; pero una cosa es que haya modos innatos de estructuración o de derivación de estructuras, y otra que haya un sustrato moral definidor de todos los hombres por el hecho de serlo. Con esto volvemos a una uniformización glorificadora del *Homo sapiens sapiens* frente a la idea de *Homo sapiens demens* y la crítica de la idealidad de la «humanidad en cuanto ser moral». Chomsky dice que afirmar la maleabilidad justifica que dominen los que se

arrogan el saber irreemplazable en esa tesitura, pero más bien ocurre lo contrario. Lo que aquí se enaltece como «nacer humano» es un hacerse; y cuando no se profundiza en esto –en la estela de Pico della Mirandola–, es más difícil ver lo que podría ser de otro modo si no nos dejáramos hacer.

Cuando se desdibujan la plasticidad y la apertura inherentes a un animal simbólico, cuando no se atiende a las virtualidades conexas al azar y al deseo, al coraje y a la dependencia, a las condiciones materiales y al afán de contrarrestarlas, se tiende a oscurecer el ámbito de la posibilidad, que es decisivo. Y así se legitima la realidad existente.

La identidad no es ni una condición objetiva ni una fábula: es real en cuanto representación compartida. En esta línea se manifiesta, por ejemplo, Nathalie Heinich en un libro que apareció casi a la vez que el de Policar: *Ce que n'est pas l'identité* (2018). Significativamente, empero, cuando Heinich pasa de explicar qué no es la identidad a querer decir lo que es, su definición es poco operativa, de tan amplia; y, cuando especifica sus términos –«una resultante» frente a la ilusión de sustancialidad, un «conjunto de operaciones», una afección respecto a «un predicado»...–, se produce una oscilación entre *sujet* y *objet;* porque la cuestión se sitúa justo ahí donde lo subjetivo cristaliza y el objeto se subjetiviza: en la praxis intersubjetiva, en la concordancia en el lenguaje dentro de una forma de vida.

Por eso es fundamental el doble vector de la acción y la educación. Lo que importa es cómo asumimos ese imaginario, cómo actuamos y nos organizamos, cómo respondemos a lo vivido como afrenta... Y, según eso, hay que vindicar lo que Julia Kristeva llama *culture-révolte*, devolviendo a este último término toda la riqueza de su etimología y su historia. Revuelta como *svolta, retournement* o desplazamiento. Un sentido asociado a la perturbación, pero también a una «plasticidad de lo propio» y a la idea de movimiento, de retorno, de elaboración combinatoria o desveladora.

En esta línea, la acción requiere reflexión y atención a lo concreto; ver, por ejemplo, que el fascismo usa como cabeza de turco a los «sin papeles» a la vez que mistifica el «problema catalán», debería hacernos más sensibles a la realidad de la que los migrantes huyen y también a la que aquí encuentran. Hay situaciones que muestran los nexos entre ambas cuestiones. En la peor vertiente, ahí está Erdogán amenazando con abrir la puerta de Turquía «a 3,6 millones de refugiados» si la Unión Europea actúa

para detener la masacre de la población kurda en la frontera con Siria. En el otro lado, un ejemplo de respuesta que une las orillas mediterráneas (y también lo social y lo nacional) son los Comités de Apoyo al Movimiento Rifeño que se han formado en París y otras ciudades desde 2017, a raíz de la muerte de Mouhcine Fikri al introducirse en el camión de basura al que un policía había tirado su mercancía.

Sin duda, Europa no está en condiciones de dar lecciones. Pero esto no impide reconocer en su devenir, desde el punto de vista de la cultura, o sea, de un posible contexto de la praxis, momentos de fuerza irradiante e inagotables vetas potenciadoras del sentido. Y ello porque su historia está hecha de desvíos y bifurcaciones respecto a lo que parecía inamovible. Reforzar este eje cultural es la condición para eludir tanto el repliegue temeroso de una pérdida de identidad por la inexcusable acogida de refugiados, como la uniformidad de una mezcla sin polos de atracción *(tout est miscible)* y con las referencias del pasado abolidas en un presente perpetuo.

*

En *Sens et non-sens de la révolte* Kristeva dice: «la *révolte* ha tenido lugar, no ha quedado borrada, se da a leer, se dará aún más a leer a una humanidad conducida por el relativismo de las imágenes y la indiferencia de lo monetario (...) pero que quizá no ha perdido del todo su aptitud a la duda, al entusiasmo y al placer de la interrogación». Con ello Kristeva se refiere a experiencias muy diversas pero que apuntan, todas, a una subjetividad «coextensiva al tiempo», experiencias que descartan la «poética edulcorada» que conjura la contingencia, siendo este un hacer y un pensar que no buscan un reflejo sino que miran hacia donde se rompe el espejo. Hacia donde el tiempo estalla y nos lleva a lo que se diría fuera del tiempo –o previo al lenguaje–. Pero, en realidad, no deja de haber tiempo y lenguaje; solo que eso no es todo por cuanto toma carácter de límite: el sentido emerge unido a la pulsión, el pensar es indisociable de la sensibilidad, la memoria es un *retour* asociado al cuerpo. Así en Freud y Proust, en Rimbaud *(«cette promesse, cette démence...»)* y en la tradición surrealista de imágenes que impugnan «la razón pragmática» y que obligan a «revisar todo el universo»... En estos y otros ejemplos (muchos

anteriormente citados), hay una *signifiance* que tantea lo irrepresentable más allá de la categorización fijada –y asexuada–. En todos ellos hay desplazamiento; algo que se ha manifestado con la mayor claridad en el siglo XX –como señala Kristeva–, pero también en otros momentos de Europa.

Ya el *logos*, en su alumbramiento en Grecia, antes de que la conciencia se fijara en una mismidad categorizada, estaba unido a los misterios de Eleusis y la adivinación de Delfos; lo cual expresaba la concepción de la sabiduría de un pueblo de emigrantes sin organizaciones eclesiásticas ni dogmas reguladores, una idea del conocimiento que remitía a mundos diferentes, desconocidos, y que exploraba la naturaleza abriéndose a lo abstracto a partir de lo visible.

Mucho después, el infinito que para los griegos era el horror se convirtió en sede y atributo del Dios único; empero, cuando el cristianismo se institucionalizó como *forma mentis* jerárquica, la subjetivación de la experiencia del tiempo desplazó al *fatum* impersonal del paganismo, y así se dio la condición para impulsos indagatorios como el de san Agustín y su deliberación consigo mismo («soy el que recuerda»). También hubo espacios oscilantes entre la mística y la brujería en los que Eros seguía abriéndose paso aun demonizado. Y en relación con tradiciones populares y caballerescas, el placer espiritual-carnal halló su lugar en la Provenza y el Languedoc de los siglos XII y XIII, para renacer más de cien años después en el *dolce stil nuovo* toscano, donde el ardor tomaba una forma de inspiración-expiración en la que –como en el amor cortés– confluían fuentes muy lejanas. En otro registro muy distinto, y ya en el crepúsculo de la Edad Media, en un marco de disputas filosóficas y de rivalidad entre dominicos y franciscanos, el nominalismo de Guillermo de Ockham mostró los límites del análisis racional de las cosas como espejos de la divinidad.

Nada de eso tuvo carácter de rasgadura, pero amplió la visión; y tampoco la tuvo la teología negativa de Nicolás de Cusa en la Italia del siglo XV, pero posteriores desbrozadores vieron ahí un espacio franco al que acudir. El conflicto fue más claro cuando Ficino y Pico afirmaron la potencia cósmica y educativa de Eros en la Academia de la villa de Careggi, queriendo integrar lo mejor de todas las tradiciones en un fondo de verdad que revirtiera en una *virtus* universal. Y sabido es el final terrible de Giordano Bruno, mago y filósofo, amigo de la multiplicidad, enemigo de la

pedantería y la intolerancia, intérprete de tradiciones diversas según un afán de reforma activa (hermetismo, cábala, neoplatonismo, panteísmo, naturalismo lucreciano, teología negativa...).

Pocas épocas han propiciado tanto la codificación como el siglo XVI, pero quizá ninguna ha traspasado más códigos, ninguna ha penetrado tanto en territorios antaño reservados a dioses y demonios. Respecto al orden escolástico, fijo y jerárquico, la Italia renacentista y la Inglaterra isabelina –por no hablar de Montaigne, confeso partidario de las relaciones libres y sin fronteras– representaron un notorio desplazamiento del horizonte. Era ese un mundo en el que todo podía significar todo pero en el que, por ello, nada era seguro.

El paso de esta época abierta y sincrética a las delimitaciones de la modernidad requirió aún el giro representado por Galileo y Descartes. Una nueva ciencia matematizante desplazaba a la intercomunicación de afinidades mágicas, astrológicas, estéticas... Pero esas resonancias duraron mucho, así como también se mantuvo la ortodoxia teológica. El naturalismo libertino desveló lo que se le aparecía como cobardía en esta última seguridad y –por ejemplo en Casanova, cuya curiosidad libre y viajera no desmerecía de la de Montaigne– mantuvo reminiscencias del pensamiento mágico; mientras que la Ilustración desarrolló una razón crítica frente a ambas cosas. La secularización y la terrenalidad fueron a la par, pero también lo hicieron la razón instrumental y el puritanismo inherentes a la secuencia racionalista-positivista. Y a ello respondió el romanticismo, que retomó la tonalidad poetizante y religadora anterior al paradigma newtoniano. Pero pronto la implacable mirada analítica de Marx o de Freud hicieron patente la imposibilidad de lo absoluto. Si Nietzsche había afirmado que «la vida ya no mora en la totalidad», Adorno –ya lo hemos dicho– corroboró «el todo es mentira»; de modo que el mito de la unidad no acompañó las reviviscencias del romanticismo en el siglo XX. La crisis que a veces lleva el nombre de este siglo –pero que empezó en el XIX y aún sigue– impugnó tanto la objetividad positivista como la metafísica idealista.

Reencontramos así lo que Kristeva ve como una *volte-face* y yo mismo he presentado como un proceso de pérdida de inocencia en *Constelación de pasaje*. Una larga remoción con muchos epicentros, rastros y antecedentes; sin embargo, esas huellas se superponen, y tal es el bagaje: una aptitud para instilar otro sesgo al devenir cuando este deja de ser fluyente y se convierte

en un embudo. «El sentido hace la vida», decía R. Barthes; de acuerdo con lo cual, Kristeva explica que aquella es una aptitud para la representación que intensifica el sentido (o sea, la vida humana), arrancándolo del tiempo vacío y de la asepsia positiva de los datos, e introduciendo la negatividad de lo que llama «escritura» –quizá para soslayar la ganga adherida al término «creatividad», pero sobre todo para indicar que ese relanzamiento del sentido va más allá de la utilidad comunicacional según un doble impulso de *étrangeté* y de *coercition* autorreferencial.

Hoy, mucho después de aquel curso de Kristeva en la Universidad de París 7 (transcrito en 1996), B.-C. Han y A. Badiou coinciden en que «lo que es solamente positivo carece de vida» y en que no hay pensamiento si solo hay datos, como ocurre en un mundo tecnocrático regido por «la dimensión interesada del capitalismo»; pero ya en su curso Kristeva hablaba de una amenaza mortal sobre «un cierto tipo de cultura y de arte» y quizá sobre «toda cultura y todo arte», por cuanto, en la sociedad del *show* y la *biotechnique,* todo está sumergido en una anomia que hace imposible el interdicto y la transgresión; y frente a ello tematizaba su idea de *révolte,* abierta al temblor de los límites de lo representable. He aquí el marco de la citada negatividad, asociada, de un lado, a la emergencia de lo potencial, y de otro, a los huecos del no saber, pero que en todo caso excede las leyes que «la ideología» y la «sociedad se dan a sí mismas», frente a lo cual aparece una disposición moral que se desarrolla en procesos de subjetivación *«vis-à-vis du sens»*.

A partir de Barthes o Blanchot –y también Sartre–, Julia Kristeva desembocaba en una idea no alejada de la inserción wittgensteniana del lenguaje en la praxis, a lo que añadía que «la praxis es siempre lenguaje». Lo cual no debe confundirse con la idea de *engagement* de Sartre. Pues el tópico en que devino la idea sartriana indujo a creer que el compromiso político contenido en una obra o un texto eximía de tener que responder a las exigencias del lenguaje. Parecía que todo era secundario respecto al compromiso político; pero el lenguaje es praxis porque toma sentido en el fluir de la vida, esto es, en cauces cuyas reglas no son caprichosas; y la incuria respecto a las condiciones de construcción formal impide el desarrollo del pensamiento y, por tanto, la operatividad de la acción.

Esta sustantividad del contexto debe hacernos ver también que, en cuanto el lenguaje toma la primacía, nos acercamos al arte, siendo esta una lógica

distinta de la de la política: la política mira a una realidad práctica; sus tiempos no son los del valor. Pero ambas lógicas están interrelacionadas: así como el arte tiene puntos de cruce con la vida práctica, la actitud respecto a la palabra condiciona la posibilidad de una política que no sea gesticulación *politicienne*. No hay estrategia que lleve a parte alguna si sus proposiciones carecen de sentido; y a la inversa, para que los valores sean algo más que la coartada de un moralismo autocomplaciente, hace falta que tengan efectos prácticos. Así, por ejemplo, una sentencia del Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo puede ser una buena noticia; pero no basta con que este Tribunal dé la razón a un preso de conciencia y pida su excarcelación como lo hizo con Leyla Zana en 1996: Turquía mantuvo en prisión a la diputada kurda hasta el año 2004. Es necesario que la disposición democrática se invista de «fuerza práctica».

Esta última expresión pertenece a Marx: «para realizar ideas los hombres deben poner en acto una fuerza práctica», nos dice en *La sagrada familia*, así como en *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* –según nos recuerda Mascoloafirma que «la fuerza material no podrá ser derribada sino por la fuerza material» y que «la teoría deviene fuerza material si penetra las masas». Pues bien: siempre que Europa se ha perfilado como sujeto potencial, por ejemplo en el momento en que el «espíritu de la resistencia» (Arendt) se planteó la posibilidad de unos «Estados Unidos de Europa», se han conjugado esos dos factores: una fuerza de masas en acción y una fuerza cultural potente y articulada. Pero esto es justo lo contrario de lo que hoy domina: un repliegue en cotos protegidos y un gusto por el simulacro sin duda infantil –por la primacía del deseo inmediato–, pero también senil –por la buena conciencia que rige esa inserción caprichosa en el mundo.

5. El teatro de la disuasión o el fin de los fines en la plaza Villa de París

«La riqueza mantiene en su indeterminación la multiplicidad de deseos de la juventud (...) y así mantiene el infantilismo»: volvía yo de París leyendo esta y otras frases de D. Mascolo en *Le communisme* (pero no en la reedición que acababa de aparecer, sino en una edición de NRF de 1953 que me había donado Michael Löwy: ¡gracias!), y me preguntaba si su idea de

que las «clases pobres» eran «más adultas» que las ricas aún seguía vigente. Mientras, el tren parecía sobrenadar las marismas de Leucate (un espacio de indeterminación entre el mar y la tierra: lagunas con islotes de hierba se alternaban con extensiones de matas surcadas de agua); enseguida llegó Salses, el castillo de anchos muros –para resistir la pólvora– que fue frontera entre dos épocas y dos reinos; y al fin, Barcelona, donde me esperaba un panorama de recurrencias sin fin –un horizonte obstruido que parecía confirmar lo que escribió Mascolo: «el poder político» ha sido y es «la apariencia personal que se da a sí misma la inercia».

Como en mi anterior retorno, la Generalitat y el Parlament estaban prácticamente paralizados; antes Torra se entretenía con entelequias de C. Puigdemont como el Consell per la República constituido en Bruselas, y ahora –un ahora electoral indefinidamente prolongado– se enzarzaba en batallas simbólicas con la Junta Electoral, de modo que si esta prohibía que en campaña hubiera lazos amarillos en las instituciones, él se dedicaba a cambiar el lazo amarillo por otro blanco. Pero numerosos proyectos habían quedado en vía muerta, las obras de la línea 9 del metro seguían detenidas, y ni siquiera se había reunido la comisión que podía mitigar el funcionamiento restrictivo de la ley de la Renta Garantizada de Ciudadanía, una ley sin ningún desarrollo en una situación en que la pobreza afecta ya a más del 20 % de la población catalana.

La rivalidad para liderar el independentismo se hacía más notoria día a día, hasta llegar a su ápice con el pacto entre el PDeCAT y el PSC para repartirse las prebendas de la Diputación de Barcelona. También había alcanzado cotas de gran virulencia el nacionalismo agresivo de la derecha; ante lo cual Sánchez, para obtener votos, solo tenía que aparecer como mal menor. Los amagos de diálogo entre Torra y Sánchez habían terminado –se esfumó la oportunidad nacida de la salida del PP del gobierno–. Y, tras aquella escenificación, volvió la de siempre: la del toma y daca.

En la campaña de las municipales, la sombra de P. Maragall («el auténtico», leí en *La Vanguardia)* se extendía sobre varias candidaturas. Su hermano, Ernest, encabezaba la lista de ERC, después de haber sido *conseller* d'Educació con el PSC y haber provocado cuatro huelgas de la enseñanza; Collboni, como un muñeco de ventrílocuo, repetía las frases de la época posolímpica: *«la marca Barcelona», «la millor botiga del món...»;* y no faltaban nombres del equipo maragalliano en la lista de Valls y

Ciudadanos. También había en esta candidatura antiguos miembros de CiU; pero los *hereus* de la familia convergente seguían apelando al mantra de la unidad, al tiempo que se acuchillaban entre sí y lanzaban pullas contra otros independentistas. En estas elecciones seguían llamándose *Junts,* y uno se pregunta *«Junts* con quién?». Como mínimo (quizá me descuento), concurrieron a las municipales cuatro candidaturas independentistas: a las de siempre se añadió la surgida de unas extravagantes «primarias» auspiciadas por la ANC y ganadas –¿cómo no?– por un lobezno convergente que, sin embargo, propinó zarpazos a la candidata de *Junts*, Elsa Artadi, la cual, hija de la misma tradición, lanzó dardos venenosos contra Ernest Maragall.

Los resultados de las elecciones del 27 de mayo –municipales y europeas– depararon a los partidos independentistas sensaciones agridulces: los exconvergentes ganaron las europeas con Puigdemont a la cabeza (el cual, al ser suspendido como diputado, volvió a jugar al ratón y al gato, acercándose a Estrasburgo sin llegar a cruzar la frontera), pero en Barcelona obtuvieron la mitad de concejales que en 2015 (5) y pasaron a ser la quinta fuerza; la CUP bajó y quedó fuera del Ayuntamiento barcelonés; ERC ganó en Lérida y Tarragona y fue el partido más votado en el conjunto de Catalunya, pero Junqueres no arrebató a Puigdemont el liderazgo independentista (también perdió la alcaldía de su pueblo, Sant Vicenç dels Horts) y Ernest Maragall no consiguió ser el alcalde de Barcelona, a pesar de haber superado a Ada Colau por 4.833 votos.

En la noche del 27, Colau asumió la victoria de Maragall pero constató que había sido exigua y que el electorado había instado a un pacto de izquierda. Sin embargo, el acuerdo con ERC y PSC que propuso Barcelona en Comú-En Comú Guanyem era imposible, ya que Collboni se presentaba como la antítesis de E. Maragall –el cual, sin embargo, había participado de la idea de «la marca Barcelona»; idea ahora sustituida por la de «Barcelona capital de la República»–. Por su parte, Maragall se dirigió en primer lugar a Junts y solo al final abandonó una actitud prepotente respecto a Colau, actitud que cabría asimilar a lo que el psicólogo E. Jones llamó «complejo de Dios».

¿Qué pasó entretanto? Que Valls ofreció el voto de sus tres concejales a Colau para la investidura. Así Valls recuperaba protagonismo tras su fracaso en las urnas, si bien ello le costó la ruptura con Cs; y el PSC pasaba a tener

un peso central en ese estrambótico escenario. Pero era un regalo envenenado. Colau, después de pensárselo mucho, acabó diciendo sí –y también: «no me gusta»–, con el argumento de que así podría realizar su proyecto. Pero ¿cómo va a hacerlo? ¿Con qué votos podrá contar para hacer una política de vivienda contraria a lo que representa esa gran inmobiliaria que financió la campaña de Valls? Maragall ya ha advertido que de él no espere nada. ¿Y cómo racionalizar el alud creciente de turistas con alguien como Collboni, que dijo en campaña que no compartía la orientación limitativa de Barcelona en Comú-ECG? En lugar de hacer una consulta a las bases con una pregunta trucada («¿Quieres un pacto con ERC con Maragall como alcalde» o «con el PSC con A. Colau como alcaldesa?»), Barcelona en Comú-ECG debería haber abierto un debate serio respecto a su actual «proyecto», que no se sabe muy bien cuál es y que, en todo caso, no parece asustar a las «élites» que han patrocinado la candidatura de Valls. Pero, como está ocurriendo en Podemos –y como ha ocurrido siempre en ICV–, ocupar un lugar en las instituciones pasa por delante de los procesos de maduración y discusión; lo que hace problemático considerar «nueva» a esa izquierda, cuyos criterios parecen seguir siendo los del inmediatismo y la *Realpolitik*.

*

Mientras, en la plaza Villa de París proliferaban otras recurrencias: las de la razón de Estado. El fin de los fines de los peones gubernamentales. También Mascolo ha hablado de ello, al hilo de la frase de Saint-Just según la cual el arte de gobernar se diferencia de las otras artes en que no ha producido maravillas sino monstruos. Que se utilice el término «razón» para esto es ya un ejemplo de coalescencia entre falsedad y poder.

La respuesta del Estado a la DUI empezó con la querella contra «los principales representantes de la Generalitat» que el fiscal J. M. Maza presentó en octubre de 1917 en la Audiencia Nacional; querella a la que siguió otra contra C. Forcadell y los integrantes de la Mesa del Parlament en el Tribunal Supremo, ubicado enfrente de la Audiencia Nacional en la citada plaza de Madrid. Antes, sin embargo, el juez Ramírez Sunyer había instruido una querella en el Juzgado 13 de Barcelona que partía de la idea de que se estaba preparando «un referéndum de autodeterminación» y que

se plasmó en diligencias de la Guardia Civil y en citaciones a funcionarios y cargos de la Generalitat en julio de 2017; ante lo cual la CUP pidió personarse en la causa como persona investigada, a lo que Ramírez Sunyer se negó arguyendo que eran investigaciones no ordenadas por el Juzgado 13.

Aquí empezó el reino de la mentira: el juez corrigió esa afirmación al ser requerido sobre la cuestión por la Audiencia Nacional de Barcelona, y entonces asumió que había mandado investigar a la Guardia Civil la web Pactepelreferendum y otros aspectos del *procés*. Lo que provocó una denuncia de un colectivo de juristas. Contra lo que dijo ese juez y otras fuentes de la versión oficial, el Estado ha respondido al movimiento independentista con una causa general compartimentada en diversos tribunales: la Audiencia Nacional, la Audiencia Provincial de Barcelona, el Tribunal Supremo, el Juzgado de instrucción número 13 y el Tribunal Superior de Justicia de Barcelona.

Este último es, según el Estatut, el órgano que debe enjuiciar los delitos cometidos en Catalunya por los diputados y miembros de la Generalitat. Pero esa prescripción no se cumplió, y ello se ha justificado con varias razones. Una de ellas muestra claramente la división de campos; la expresó el fiscal P. Rubira en la Audiencia Nacional el 5 de febrero de 2019 cuando, ante el cuestionamiento de que correspondiera a la Audiencia Nacional enjuiciar el caso del 1 de octubre, dijo que era dudoso que en Catalunya pudiera afrontarse el juicio con «serenidad e imparcialidad». Un argumento curioso si se tiene en cuenta que el juicio del Supremo se inició dos días después de la manifestación del 10-F en la plaza de Colón contra la «blandura» de Sánchez respecto al independentismo; pero sobre todo un argumento significativo: jugar en campo propio asegura en mayor grado la eficacia disuasoria. Y a ello responde asimismo la segunda razón, si bien en este caso la idea de correctivo se reviste de forma jurídica. Este motivo remite a la acusación de rebelión, en razón de la cual el Supremo separó a los encartados por ese delito de los que solo son acusados de desobediencia (estos sí juzgados en Catalunya). La tercera razón aparecía ya en el trasfondo de la anterior: según la lógica de la soberanía indivisible, un movimiento secesionista en el territorio estatal afecta íntimamente al todo. Sin embargo, cuando en la sentencia se intenta afianzar esa idea (los hechos «habrían desbordado los límites de la comunidad autónoma») y se explica

que algunos hechos se produjeron fuera de España por un afán de «internacionalización», eso no refuerza la lógica según la cual los actos tendentes a la secesión debían ser enjuiciados en el más alto tribunal español, ya que esos hechos afectarían también a Europa. Pero en todo caso la lógica no cuenta mucho, como se ve en la sentencia cuando F. Marchena añade una cuarta justificación basada en el hecho de que Junqueres, Sánchez, Turull y Rull son parlamentarios y Romeva senador de las cámaras españolas, obviando el detalle de que eso ha ocurrido mucho después de que el Supremo determinara que era el tribunal competente para juzgar a los acusados.

Como ha explicado H. Arendt y lo recuerda Didi-Huberman en *Désirer, désobéir*, la aplicación de la fuerza *–ius puniendi*para afirmar la obsesión autoidentificativa de un Estado entra en contradicción con la libertad en cuanto perpetuo recomenzar. Y esta pulsión conservadora no necesita estar planificada de forma consciente. Yo no creo que haya habido una reunión a un alto nivel para fraccionar una misma causa y limitar así el derecho a la defensa de los presos; pero este ha sido el efecto, según se ha visto en los alegatos de los defensores ante el Tribunal Supremo (y después del juicio, en los informes de la Federación Internacional por los Derechos humanos y Euromed Rights).

Así, en la jornada de «Cuestiones previas», el abogado de Junqueres y Romeva, Van den Eynde, habló de «vodevil procesal», al constatar que hay «seis o siete jurisdicciones que investigan lo mismo», y J. Pina, abogado de Turull, J. Sánchez y J. Rull, tras recordar la carta que escribió el presidente del Consejo Superior del Poder Judicial, C. Lesmes, tras la muerte del juez del Juzgado 13 y en la que decía que él «había cambiado el rumbo de la historia de España», afirmó: «no está a disposición de esa parte todo el acervo probatorio».

La respuesta del Supremo a esta protesta, en su sentencia, ha sido llevarla al absurdo, diciendo que es como si se pretendiera estar imputado en otra causa o como si se quisiera incorporar el sumario de esta a la presente causa; pero esto es eludir la raíz del problema. Que radica en la diseminación de causas y en la superposición de sus objetos de investigación. Sin embargo, la sentencia zanja la cuestión negando la borrosidad de lindes entre la instrucción del juzgado 13 y el objeto de enjuiciamiento del Supremo («objeto no coincidente», se dice).

Pero lo absurdo, realmente, es que haya testigos que se han desplazado a Madrid solo para decir que no declaraban por estar imputados en otras causas. O que un protagonista central como el *major* Trapero no haya sido juzgado aquí, sino en otro juicio que estará condicionado por este al ser posterior a su sentencia; entre otras cosas, porque los no juzgados en este juicio –por ejemplo, una intendente de los Mossos a la que acusó un testigo del 25 de marzo– no han podido defenderse.

De todo ello se ha hecho eco el Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos (International Trial Watch) al criticar el «desdoblamiento» del proceso en diversas causas «interconectadas». Y a lo mismo responde la petición de todos los defensores –excepto X. Melero, abogado de Forn, que ha ido por libre– de que no se tengan en cuenta las diligencias del Juzgado 13, en el que no están representados; por otra parte, la jueza sustituta del fallecido Ramírez Sunyer, al cerrar la instrucción del caso en ese juzgado, ha reorientado la investigación hacia los delitos de desobediencia, malversación, falsedad documental y otros, sin contemplar el de rebelión, así como tampoco lo ha hecho la abogacía del Estado. Pero esta acusación ha vertebrado el gran juicio del Supremo y ha justificado tanto los dos años de prisión preventiva como la competencia de ese Tribunal para el caso; una adscripción, además, por la que los acusados quedan privados de la posibilidad de apelar a una segunda instancia tras la sentencia.

*

Pero en este caso la última instancia será el Tribunal de Estrasburgo, aunque este sea un tribunal de derechos humanos que no tiene el carácter de una segunda instancia. Ya en la primera jornada se vio que los abogados defensores hablaban pensando en él. Y también el juez Manuel Marchena ha tenido en cuenta esa perspectiva intentando ser cuidadoso en las formas. Sin duda, que Vox estuviera en el estrado ha facilitado la apariencia de una posición centrada (y de nuevo ha ocurrido al promulgarse la sentencia, recurrida enseguida por Vox, cuando en Catalunya se la calificaba en general de «cruel», según dijera Ada Colau). Empero, la duda acerca de la imparcialidad del tribunal ha sobrevolado todo el juicio, haciéndose explícita cuando se han recordado los tuits de la Asociación Profesional de

la Magistratura, de la que es vicepresidente uno de los jueces, o cuando se ha dicho que algunos magistrados podían tener ya una idea formada por haber intervenido en la admisión a trámite de la querella del fiscal.

Sin embargo, la fiscalía ha hecho un continuo uso de esas interlocutorias, prescindiendo de todo amago de imparcialidad. Los fiscales no han vacilado en citar a quien conviniera para presentar como «insostenible» la pretensión secesionista; han terciado en la cuestión de la soberanía en un sentido sustancial y han impugnado el principio de autodeterminación en términos abiertamente políticos. Particularmente locuaz, y no solo con palabras, también con gestos, ha sido el fiscal Zaragoza, que inició una investigación prospectiva ya en el año 2015, y de cuya obediencia a la razón de Estado hablan los documentos revelados por WikiLeaks respecto a la muerte de J. Couso por el ataque de un tanque americano al hotel de la prensa en Bagdad (la familia del cámara presentó una demanda contra el entonces fiscal jefe de la Audiencia Nacional por interferir en la investigación en connivencia con la embajada estadounidense).

Un factor de tedio y recurrencia ha sido el hecho de que la fiscalía repitiera a lo largo del juicio y a su fin –tras cincuenta y dos sesiones– exactamente lo mismo que había dicho el segundo día, en respuesta a las cuestiones previas de la defensa. En ambos casos el tono ha estado más cerca del de una tertulia que del que cabía esperar en el Tribunal más alto. Derivas imprecisas han aparecido, por ejemplo, cuando la fiscal C. Madrigal ha preguntado a Rull por «la hoja de ruta» y en concreto por una frase referida a movilizaciones «multitudinarias», pero la frase en cuestión no estaba en el texto, a lo que se añadió el hecho, observado por Rull, de que en el escrito de la fiscalía no se decía correctamente cuáles fueron las organizaciones firmantes de esa «hoja» (AMI, ANC, Òmnium, PDeCAT, ERC y Reagrupament). Igualmente, la fiscalía preguntó al presidente de Òmnium, J. Cuixart, si llamó a «ocupar» las escuelas a partir de tuits en que se hablaba de «defender», no de «ocupar», y confundió los conceptos «permiso de manifestación» y «autorización» (hay que comunicar la convocatoria para asegurar el desarrollo del derecho a la manifestación, pero esta no necesita ser autorizada).

Además, ha habido numerosos errores en los nombres de persona y de lugar. Turull y Cuixart tuvieron que traducir algunos términos de la documentación. A Dolors Bassa se le atribuyó un correo que no aparecía en

parte alguna. Asimismo, cuando se presentaron los vídeos en la fase documental, la fiscalía lo hizo sin dar fechas ni referencia de localización, y anteriormente remitió a imágenes que no eran las de los hechos aludidos (lo señaló Marina Roig: la fiscalía exhibió imágenes de la retirada de la policía de la sede de la CUP por no tener autorización judicial para el registro como si eso hubiera ocurrido en la movilización del 20 de septiembre).

La otra cara de esta incuria fue el celo en predeterminar las respuestas. «Que sea el testigo el que dé la respuesta», tuvo que decir el juez Marchena. O también: «pregúntele lo que vio él, no diga usted lo que cree que él debía haber visto». Los interrogatorios de los fiscales han ido siempre en una sola dirección, la de remachar una versión que consideraban acreditada de entrada; así inducían al testigo a corroborar sus valoraciones haciéndole decir justamente aquello que buscaba la pregunta. Por ejemplo, el 4 de marzo, ante la insistencia en querer obtener una contestación que justificara la idea del absentismo de los Mossos, Marchena reconvino al fiscal para que no extrajera ya «conclusiones»; y al día siguiente, cortó preguntas sobre lo que el testigo debía creer «razonable» o que contenían enunciados previos con carácter de sobredeterminación. En esta misma jornada el fiscal Moreno dirigió la respuesta de quien, con la aplicación del 155, devino responsable de la Conselleria d’Interior (J. A. Puigserver), añadiendo a la pregunta sobre una reunión con el general de la Guardia Civil Pérez de los Cobos y Trapero y Forn si hubo «algo absurdo en ella», a lo que el funcionario solo tuvo que añadir que sí, que los reunidos tenían «objetivos distintos». Y lo mismo ocurrió el 2 de abril cuando la abogada del Estado introdujo –ella, no el testigo– la idea de que «había tensión», o cuando, durante todo el mes en que comparecieron policías, los fiscales anticiparon sus descripciones del 1-O: «les tiraban vallas», «les pegaron patadas»...

Era un martilleo que incluía comentarios: el fiscal Zaragoza no se abstuvo de polemizar, por ejemplo, con el comisario de los Mossos J. C. Molinero, o de menospreciar a ciento veinte juristas firmantes de un documento crítico con la acusación por rebelión. Sin embargo, los representantes del Estado, por serlo, nunca asumían la comisión de error alguno. Las opiniones coexistían con una impasibilidad maquinal y autoritaria. «No me replique», «usted no puede decir que estoy errando», espetaba Marchena a los defensores. Como en todo ejército, los oficiales no se pueden contradecir. Su fuerza es la legítima, su versión es la buena. Y lo

que la justifica es lo que hacen otros en esa trinchera: Zaragoza basó su teoría de la rebelión en la intervención del rey y en el hecho de que el gobierno enviara seis mil policías a Catalunya.

*

El Estado no se ataca a sí mismo. Marchena preguntaba a cada testigo si había sido procesado, pero dejó que se omitieran o aparecieran elusivamente las causas incoadas contra los policías declarantes (D. Pérez de los Cobos –hermano del presidente del Tribunal Constitucional que firmó la sentencia del Estatutfue juzgado por torturas en Euskadi y apoyó el 23-F; S. Trapote, el jefe de la Policía Nacional en Catalunya el 1-O, mató por error a un joven de Badalona, J. L. Herrero, y fue incriminado por ello –al final el Estado tuvo que indemnizar a la viuda–, pero no llegó a ser juzgado por el indulto de 1977; el jefe de la Brigada de Información omitió que fue condenado a pagar 2,5 millones de euros a la víctima de un disparo por negligencia; el comandante López Hernández fue condenado por la Audiencia de Guipúzcoa por torturas y luego absuelto por el Tribunal Supremo, pero finalmente el Tribunal Europeo de Derechos Humanos condenó «al reino de España» por dejar sin investigar el trato degradante a los detenidos).

Asimismo, el juez Marchena ha dicho que no se podía hablar de los policías acusados de producir lesiones, porque estaban imputados en otro proceso, pero no intervino cuando la Policía Nacional y la Guardia Civil atacaron a Trapero –imputado en la Audiencia Nacional–. Igualmente, trató con guante blanco al expresidente Rajoy (cuyas vacilaciones son minimizadas en la sentencia), al ministro del Interior, Zoido (que también es juez), al delegado del gobierno en Catalunya, E. Millo (antiguo miembro de Convergència), o al general D. Pérez de los Cobos, coordinador de la operación policial del 1-O, a pesar de que las declaraciones de todos ellos contenían aspectos de dudosa veracidad.

En su declaración del 28 de febrero, la alcaldesa A. Colau dejó claro que hubo sincronía en la actuación de los antidisturbios en los colegios del 1-O, como la hubo después en el cese de intervenciones, cosa que ocurrió después de que ella llamara a E. Millo y le dijera que había habido muchos heridos y que aquello no podía continuar. También representantes de los

sindicatos policiales declararon a los medios que hubo una orden para proceder a la acción y otra para la retirada por la tarde. Sin embargo, el día 27 M. Rajoy y S. Sáenz de Santamaría se desentendieron de cualquier responsabilidad con respecto a las cargas (el primero hizo otro tanto con respecto a la negociación con Urkullu como mediador, siendo por ello contradicho por el lehendakari), y el 28 Zoido dijo no recordar de dónde partieron las órdenes de las cargas. Pero, además, el segundo de Zoido, J. A. Nieto, y Pérez de los Cobos negaron que hubiera cargas y consideraron la intervención «equilibrada» (Nieto) y con «un uso exquisito de la proporcionalidad» (Pérez de los Cobos). Ambos negaron también que hubiera «ninguna orden de parar» (algo que contradijeron dos policías en el juicio y que el texto de la sentencia también contradice, aunque sin detenerse en ello). Nieto dijo que por la tarde «no se podía pedir más esfuerzo» a los agentes, que habían madrugado mucho y estaban cansados; y Pérez de los Cobos secundó esta explicación: «se habían levantado a las 4.30 de la mañana», «habían sufrido un gran desgaste»... Por su parte, Millo coincidió en calificar de «ejemplar» la actuación y tergiversó las disculpas que emitió al día siguiente en nombre de la policía (a pesar de que la declaración está grabada), habló de los Comités de Defensa de la República cuando aún no existían, también de piernas rotas de policías (no ha habido ninguna), de objetos incendiarios (así, en plural, cuando solo se sabe de un caso –un paquete de ropa militar con líquido inflamable lanzado en Igualada–, si dejamos de lado el atentado de la ultraderecha contra Catalunya Ràdio)... Pues bien: Marchena cortó de cuajo los intentos de las defensas de mostrar la poca fiabilidad de estos testigos, así como negó el careo que pidió el abogado Melero –sin gran convicción– entre Pérez de los Cobos, de un lado, y Trapero, F. López y Molinero, de otro, cuando estos negaron la declaración del primero respecto a las condiciones de organización del dispositivo policial.

Después de cuatro meses de juicio, han quedado muchas cosas en el aire: ¿qué pasó después de que Pérez de los Cobos dejara de reunirse con Trapero? ¿Hubo en algún momento una coordinación efectiva? ¿El «binomio» de Mossos enviado a cada colegio estuvo validado por Pérez de los Cobos? ¿Se había decidido de entrada que la Policía Nacional y la Guardia Civil actuarían por su cuenta? ¿Hubo en esta actuación un plan más allá de las «dos o tres hojas» sin fechas citadas por Melero?

La ambigüedad está en lo que este mismo abogado llamó «extrañísimo papel» de Pérez de los Cobos, el cual insistió en que «coordinación no implica mando». Por eso, seguramente, Ferran López –el segundo de Trapero– lo llamó jefe «de dirección barra coordinador», añadiendo que «la semántica es importante».

*

En este proceso se ha hablado mucho de lenguaje: Melero dijo en las conclusiones que el testigo más importante del juicio fue una profesora de gramática que explicó la diferencia entre el verbo castellano *deber* y el catalán *haver de*. Y la pluralidad de lenguas estuvo siempre presente, justamente porque Marchena dijo no a la posibilidad de traducción simultánea, con el curioso argumento de que, si la hubiera, los telespectadores no podrían seguir la vista por no tener los cascos (argumento al que en la sentencia añadió el de que la «vigencia» del bilingüismo se circunscribe a la «delimitación espacial» de la comunidad autónoma). Ante esto, Rull lamentó haber perdido el «derecho a poderme expresar en plenitud». Y Turull y Cuixart se convirtieron en improvisados traductores de términos de la documentación que los fiscales no entendían bien.

Por otra parte, la relevancia tomada por el lenguaje es expresiva de la carga ideológica del juicio, que el propio Marchena pareció reconocer al inquirir a los fiscales: «formulemos preguntas sobre los hechos». Las disquisiciones de Zaragoza sobre el golpe de Estado sin golpe armado, o las del fiscal Moreno sobre la «bastanteidad de la violencia» ejercida para cambiar el régimen –ambas refutadas en la sentencia–, son el resultado de una clara ausencia de pruebas para sustentar la acusación de rebelión.

Análogamente, el general Pérez de los Cobos se parapetó en un uso técnico del término «carga» (y lo erradicó del juicio hasta que un alcalde expolicía lo devolvió al uso común para afirmar que sí hubo cargas) e incluso cambió el sentido del concepto «centro público» (no importa la titularidad, dijo, sino su función) para soslayar la evidencia de que la operación policial del 1-O fue un fiasco. Al abuso de agredir a personas concentradas pacíficamente –y al coste político de que esas imágenes se vieran en todo el mundo– se añadieron muchas otras arbitrariedades. Esa

intervención se dirigió solo a unos pocos de los más de dos mil puntos de votación; y pese a que un auto decía que no se actuara en centros privados, yo mismo vi cómo quedó la puerta de Can Culapi reventada por los antidisturbios (luego también pude ver imágenes de cómo fue abatida la puerta del colegio de Sant Julià de Ramis, que estaba abierta; pero se abría por dentro). Y todo para cerrar menos de un 5 % de los colegios en que se estaba votando.

Esta es la eficacia que invocó Pérez de los Cobos cuando antepuso «mantener la ley» a «mantener la convivencia». Trapero y F. López optaron por lo contrario. Sin embargo, los Mossos intervinieron bastantes urnas, aunque el Ministerio Público dijera que solo detuvieron la votación en diez centros. A lo cual Zaragoza añadió, como lamentándolo: «Solo en cuatro casos se utilizaron las unidades ARROS», los antidisturbios de los Mossos, «y sin que hubiera choques ni heridos.» La misma disposición apareció en su interrogatorio de F. López cuando dijo que no había habido sangre en ninguna acción de los Mossos (tras responder F. López que en efecto no la hubo, Melero le preguntó, irónicamente, si se había puesto algún expediente por eso).

De hecho, ambas actitudes podían ampararse en el ambiguo mandato judicial para el día 1-O. La orden decía en su parte dispositiva que los Mossos debían evitar que se celebrara «el referéndum ilegal», pero la jueza, en la reunión con Trapero, le dijo que actuaran «respetando la paz social». Esta actitud fue interpretada por los mandos de la Policía y la Guardia Civil como una omisión absentista. Y en la construcción de la fiscalía los Mossos devinieron el brazo armado del «golpe de Estado». Sin embargo, todos los mandos del cuerpo han coincidido en distanciarse de las declaraciones que hiciera el *conseller* d’Interior, Forn («los Mossos no impedirán votar»), y manifestaron la voluntad de cumplir la orden judicial; cosa que, evidentemente, no llegaron a hacer. Pero tampoco lo logró la Policía Nacional y la Guardia Civil. El volumen de la movilización lo hacía imposible; y esto es lo que el Estado no puede ni quiere reconocer.

En cambio, F. López musitó: «Hicimos lo que pudimos hacer.» Y el propio abogado de Forn, Melero, diferenció entre lo que «Forn pudiera decir por la radio, televisión...» con «el gorro de político» y los actos «de evitación del referéndum» que hizo al reforzar la dotación y al decir a sus mandos «hagan lo que tengan que hacer». Si en el juicio ha dominado este

papel directivo en una administración estatal, antes del 1-O primaba la faceta declarativa. Llegado el día, Forn se inhibió y la actuación de los Mossos fue ambigua y variable. Hubo una suerte de empirismo líquido, por el que la corriente se canalizó según las circunstancias. Ahora bien: si las dos facetas que Forn pretende armonizar –como político independentista y como jefe de una policía autonómica– eran incompatibles, también la visión desde el lado del Estado es insostenible: no se puede criticar a los Mossos por su actitud «contemplativa» los días 20-S y 1-O, y a la vez presentarlos como elemento orgánico de una rebelión o sedición focalizada en esos días.

*

Pronto se pudo colegir que había dos juicios distintos según la fuente de información. TVE concedía poco tiempo al juicio, como queriendo pasar de largo y coincidiendo con la intención de Marchena de imprimir celeridad al mismo; pero no dejó de seleccionar, de las largas sesiones, aquello que reforzaba la versión de la fiscalía, o sea, lo que Van den Eynde, ya al principio y tras aludir al «lado oscuro» del Derecho, denominó una «construcción simbólica» que remite a la visión del acusado como un «enemigo». TV3, en cambio, ofreció una atención pormenorizada de todas las jornadas del juicio, pero se mantuvo en el plano de la judicialización.

Conrad decía que hay tres profesiones que siempre han aparecido como «desprovistas de estímulos» y «de imaginación aventurera»: agentes de seguros, notarios y juristas. Pero, en Catalunya, esta última ha devenido protagonista de la gran aventura colectiva. Así, algún abogado se ha incorporado a la lista electoral de sus clientes. Y los hay que, en TV3, condimentan la ración diaria del juicio, sea con una salsa de tecnicismos corporativos o con un *parti pris indepe* tan sobredimensionado que apenas deja espacio para la reflexión política.

Hablo de las televisiones porque un índice de la singularidad del juicio es el hecho de ser televisado en directo. Singularidad relativa. Ciertamente, otros grandes juicios se han emitido por televisión; el primero, el de Eichmann en Jerusalén. Y fue a propósito de este juicio contra el gran burócrata de la Shoá cuando Arendt constató que la idea de soberanía ligada a un Estado tiende a justificar lo que hace este y, por tanto, no favorece la disposición a afrontar la verdad y las fracturas inherentes a la política. En

ese caso la puesta en escena buscaba crear un evento que favoreciera la identificación del Estado con las víctimas del antisemitismo y de la Shoá, por lo que, en palabras de Leo Hurwitz (el artífice de la filmación), se acentuó «la dramaturgia del testigo» mediante el uso del primer plano y el zoom. En cambio, ahora parece que la intención es que el juicio pase sin hacer mucho ruido y sin desacreditar más al Estado (lo cual, curiosamente, coincide con un sentido no buscado del lema elegido por el PSOE para las elecciones del 28 de abril: «haz que pase»).

En la sala del Supremo no hay más frontalidad que la del Tribunal, y lo único que incentiva la percepción es el juego de colores –un tanto vampiresco– entre los mármoles del fondo, el negro de las togas y el morado de los asientos con adornos dorados. Los acusados y los testigos aparecen siempre de lado, a media distancia o en un plano general; lo que refuerza el carácter frío y estático propio del medio televisivo. Por otra parte, el aburrimiento es casi inevitable, no solo por la asepsia del Derecho y la monotonía de las sesiones, sino también por algo que subyace a esa facticidad y que Conrad describió en *Lord Jim*: «fuera del tribunal, el sol resplandecía», pero, dentro, hablar «no servía de mucho»: no se hacía sino «rascar la superficie del asunto», sin atender a los «porqués» que confieren complejidad a la vida.

Claro que este es un juicio muy particular. Así, aunque la línea de defensa de Trapero había sido ya esbozada por el *comissari* Quevedo, y aunque Trapero dijera lo mismo que diría F. López, la declaración del primer mando de los Mossos fue muy seguida. Y con razón. También lo dijo Conrad: en todo juicio hay episodios «estrella». Y la declaración del *major* lo fue porque no dejó indemne ninguna de las dos narrativas.

Volvió a confirmarse aquí el carácter sesgado de la información: después de que, por la mañana, Trapero dijera que las declaraciones de Forn le parecieron «irresponsables» y le produjeron «malestar», TVE dedicó todo su tiempo –poco– a estas frases, las cuales no aparecieron en las noticias de TV3 del mediodía. Asimismo, cuando al día siguiente, en el que no había sesión, los abogados de la defensa elevaron su protesta por la decisión de Marchena (tomada a medio juicio, el 27-F) de no permitir más visionados de imágenes hasta la fase documental, TV3 insistió en la importancia de confrontar las declaraciones con los vídeos en el momento en que el testigo podía caer en contradicción; por su parte, TVE omitió esta protesta y se

centró en otra referida a la actuación del juez Marchena durante la declaración de Trapero.

El *major* no fue convocado por los fiscales sino por la acusación particular (Vox), que se obsesionó, todo el tiempo, en ver en los Mossos un ejército golpista ávido de armas; así que no hizo preguntas sobre la reunión que Trapero dijo haber mantenido con el Govern de la Generalitat antes del 1-O. Se sumaron dos inepcias: la de los fiscales, que, por no advertir la importancia de lo que podía decir Trapero, ahora tenían que preguntar dentro del marco introducido por la acusación particular; y la de esta, que no hizo las preguntas fundamentales. Marchena impidió que Zaragoza hiciera tales preguntas, y al fin las hizo él mismo. Pues bien, la protesta que apareció en TVE fue la de que, al hacer esto, Marchena actuó como un fiscal. La razón de priorizar esa información es que ella indica que la declaración de Trapero perjudicó los intereses de las defensas. Y en efecto fue así. En cambio, la protesta privilegiada en TV3 permitía recuperar la actitud mantenida hasta ahora respecto a las dos policías: la del Estado encarna una fuerza arbitraria, tal como lo muestran los vídeos; mientras que «la nuestra» (aunque los Mossos es una policía del Estado autonómico) se rige por criterios de profesionalidad.

A la pregunta de Marchena («¿Qué mensaje quiso transmitir a los responsables políticos?»), Trapero respondió: «le dije [a Puigdemont] que (...) necesariamente iba a haber conflictos de orden público», «que el cuerpo de Mossos d’Esquadra no iba a quebrar la legalidad», «que no se equivocasen con nosotros», «que no acompañábamos su proyecto independentista». Además, explicó que tenía preparado un dispositivo desde el 25 de octubre para detener al Govern si se proclamaba la DUI, y que el 27 de octubre llamó al presidente del Tribunal Superior de Justicia de Catalunya, J. Barrientos, y al fiscal superior, J. M. Romero de Tejada, para comunicarles que «los Mossos estaban a su disposición para las actuaciones que considerasen, incluida alguna que habíamos hablado dos días antes»: la de la detención del *president*.

Se entiende que esta declaración provocara alborozo en los adversarios del independentismo y perplejidad en este –pues TV3 y otros *media* habían hecho de Trapero y Puigdemont sus héroes épicos–. Ahora bien: que el jefe de los Mossos actuara así tenía efectos destructivos para los dos relatos, tanto para el que los veía como un elemento organizado y necesario para la

insurrección, como para el que creía que el Govern podía hacer lo que dijo que haría –es decir, que estaba diciendo la verdad.

Así como Trapero declaró que Forn había ofrecido una «imagen» que no se correspondía con la realidad (y que «aún estamos pagando», añadió), ya Castellví, el comisario general de información, había desmontado la divisoria introducida por Forn entre lo que hacía como político y lo que hacía como cabeza de una policía que formaba parte del Estado. Pero lo significativo fue la reacción tras este primer gol encajado. Cuando dos narraciones monolíticas se enzarzan entre sí, una víctima inevitable es la veracidad; puesto que lo importante es mantenerse firme o marcar un tanto al adversario.

Las reacciones a la declaración de Castellví respecto a las consideraciones políticas del *conseller* y a su advertencia respecto a los posibles efectos, eran como las de quien ha sufrido un gol en propia puerta; de modo que Castellví se las arregló en la siguiente jornada para corregir lo que podía ser usado contra Forn y los otros *consellers*: si el día 6 de marzo dijo que advirtió que podía haber violencia, el 11 afirmó que no la hubo. Matización que TV3 resaltó; por el contrario, en TVE su declaración más favorable a la defensa no apareció.

*

La idea de verdad ha sido siempre el principio regulador de la lógica. Y ahora y aquí la verdad no tiene ninguna importancia. Se han construidos dos visiones paralelas entre las que no hay ningún espacio de intermediación; lo que cuenta, en cada caso, no es lo que pasó, sino en qué medida eso corrobora la posición adoptada; y la valoración de los testimonios oscila según el papel que juegan en relación con el guión previsto. Así, TVE exaltó la escalada acusadora que encarnaron Nieto, Millo o Puigserver, a pesar de que no aportaron ninguna prueba. Y esta ofensiva se manifestó en la risa sardónica con que respondía Pérez de los Cobos a las defensas cuando eran cortadas por Marchena. Igualmente, al día siguiente, los editoriales de los medios afines reproducían como un eco amplificador la versión monolítica del Estado. En este sentido, no es baladí que el abogado Pina tuviera que decir a Nieto que él era un testigo y no «un opinador».

Ahí reencontramos elementos epocales ya examinados. En el

desafortunado término de posverdad se esconde algo cierto: la fuerza de enganche que tienen las tomas de posición que permiten una identificación primaria, cuando el malestar no emerge en formas colectivas y organizadas sino como un sentimiento individual. También hemos visto la importancia decisiva de lo ideológico o lo moral en las reacciones humanas. Porque se vive mal, hay mayor disposición a aferrarse a las creencias que dan salida a la rabia, aunque sean delirantes y aunque favorezcan a quienes hacen que se viva mal.

Se diría, escribe Arendt, que «el pueblo, una vez unido como nación, parece dispuesto a soportar cualquier tiranía con tal de que sus intereses nacionales se vean protegidos». Pero tales intereses son lo contrario del *inter-esse* de la política. Este es un espacio-tiempo común, un «en-medio», donde posiciones contrarias se relacionan para una toma corresponsable de decisiones; desde el siglo XVIII «la constitución de un espacio público para la libertad» se asocia a la acción como condición de la historia en un sentido dinámico: Montesquieu, sigue diciendo Arendt, «admite que el carácter permanente del buen gobierno se funda en la legalidad, pero ve esa estructura de leyes solo como el marco en el que los hombres se mueven y actúan». Y esta participación dinámica «en la toma de decisiones» marca el horizonte de la democracia en ruptura con el Antiguo Régimen. Al constituirse la nación-Estado según el modelo francés, una de sus bases fue el territorio. Otra lo fue el pueblo; pero la reacción termidoriana acabó con la ruptura tendente a dignificarlo y a sacarle de su *«état d'incertitude et de misère»* (Saint-Just) para que tuviera un efectivo protagonismo. En la medida en que el pueblo queda ligado a una identidad territorial –una idea nuclear en la sentencia–, el principio de ciudadanía enlaza con aspectos premodernos. La importancia del territorio reanima el «apego al suelo nativo», y la participación o protección se limita a los ciudadanos que tienen permiso para habitar ahí; pero aun a estos se les invita a *rentrer chez lui,* o sea, a dejar sus asuntos en manos de *les honnêtes gens* (véase el artículo «Le peuple souverain se meurt», de T. Branthôme, *Le Monde*, 13-10-2018). Y este *centre* que se adueña del espacio se legitima santificando un régimen legal que aspira a perdurar en el tiempo sin grandes cambios.

La oposición entre historia en movimiento y sustancialidad se manifestó, por ejemplo, cuando Marina Roig constató en su alegato conclusivo que la acusación contra Jordi Cuixart parte de una criminalización de la

movilización, y añadió que, frente a quienes demonizan esta como una falta a la autoridad o como una amenaza a «la Constitución como régimen», «no hay democracia sin participación colectiva y no hay participación colectiva sin unas condiciones que la permitan». En el polo contrario, Zaragoza empezó su discurso de la segunda jornada invocando el «imperio de la ley» y el «soberanismo del pueblo español», y definiendo esta soberanía nacional como «lo que es de todos», para pasar enseguida a identificar «métodos violentos» e «incitaciones directas o indirectas a la movilización popular».

Resultó interesante, en la tercera sesión, que Junqueres evitara la sustancialidad del verbo «ser» y utilizara un verbo más temporal para definirse: «estamos independentistas». También lo hizo días después Romeva, al decir que «estaba federalista» hasta la sentencia de inconstitucionalidad del Estatut y que ahora se consideraba «circunstancialmente independentista». Sin embargo, este descenso de ERC a la contingencia choca con las ideas asociadas al carácter nacional que han marcado el *procés*, y también con el purismo que hace llamar traidor a quien se desvíe un ápice del camino. No otra cosa que este miedo ha llevado a ERC a firmar el documento –a propuesta de la CUP– aprobado en el Parlament el 23 de septiembre de 2019. Y rebrotes de esencialismo los hemos encontrado, por ejemplo, en el discurso de Talarn cuando tomó posesión de la Diputación de Lleida: *«Això va d'identitats (...), de protegir la identitat del territori (...), sense pobles no hi ha identitat...*»

No obstante, es en el entorno de un Estado que dice ser de todos –pero que no acoge a todos– donde la fidelidad a esencias inmutables encadena más aporías o tautologías (por ejemplo: «es ilegal ir contra este Estado y sus leyes»). Piénsese en la mitificada unidad familiar: replantear la relación obliga a mentir menos que empecinarse en seguir juntos como sea. «Tengo una ventaja sobre ti: me he separado de mi mujer», decía un personaje de Wim Wenders, Robert (H. Zischler), a su padre, al que no había visto desde que murió su madre ocho años antes, y al que antes había preguntado: «¿Por qué no te separaste?» En este film, *Im lauf der Zeit,* el margen que debe abrirse para sentirse uno libre se ve favorecido por la concepción de la identidad que muestra Robert cuando esboza su peripecia conyugal a Bruno (R. Vogler), y este le dice que no hace falta que le cuente su historia.

«¿Entonces qué quieres saber?», pregunta Robert. «Quién eres», responde Bruno; a lo cual Robert apostilla: «Yo soy mi historia.»

Siempre hay ficción en la identidad, pero lo aleatorio y lo construido puede tomar la fuerza de lo real haciendo la prueba del tiempo, o sea, transformándose. En cambio, la unidad por la unidad tiende a comprimir, a no dejar espacio libre. Y cuando se muestra la fragilidad de esa rigidez, la violencia del dominio puede hacerse explícita. En el juicio lo dijo el abogado de Vox –y su secretario general– J. Ortega: las penas deben ser «acordes con la gravedad de los delitos y con fines disuasorios para que nadie se atreva otra vez a atentar contra el orden constitucional». Se ha infringido el gran tabú y esto no debe volver a ocurrir. Se parte de una ficción; se ataca algo que no puede ser que exista; y en ese delirio la prensa juega a atizar el fuego, por ejemplo cuando el *ABC* identificó a los Mossos con el ejército de la Generalitat en una portada ocupada íntegramente por un miembro de las ARROS que se diría Robocop.

Asimismo, la capacidad de presión de la prensa se manifestó cuando un diseñador que tuvo que ver con el cartel de las vías de tren (y el derecho de nacimiento a decidir, recuérdese) hizo una declaración surreal –el 3 de marzo– en la que dijo no saber nada ni del diseño ni del presupuesto ni de la cantidad de carteles, y solo se remitía a una conversación acerca de ese encargo con «un tal Toni», expresión que repetía cada vez que el fiscal intentaba precisar algo; por ejemplo: «¿Conoce a Antonio Molons?», «Supongo que es el tal Toni», y así siempre. Desde su lado, se entienden los «no sé» inverosímiles, porque lo que E. Vidal hubiera dicho aquí se habría podido usar en otro procedimiento contra él o contra Toni Molons (al final de su investigación, en abril de 2019, la jueza del Juzgado 13 imputó a treinta cargos de la Generalitat, entre ellos Molons). Pero en la prensa más beligerante se habló de «tomadura de pelo». Y al día siguiente Marchena llegó ya preparado: en cuanto un técnico de la Generalitat empezó con la letanía de los «no me acuerdo», intervino dando lectura a un artículo según el cual también hay delito de perjurio si se elude decir la verdad que se conoce. Ahora bien, eso por lo que el juez interpeló al funcionario Mestre fue exactamente lo mismo que hicieron el ministro Zoido o la exvicepresidenta Sáenz de Santamaría, sin que ellos recibieran ningún apercibimiento: así funciona la razón de Estado.

Del mismo modo, Marchena espetó al abogado Salellas que «las

percepciones que tenga la testigo» (M. Garcés) o «sus sentimientos de miedo» no tenían «relevancia jurídica»; pero calló cuando la letrada judicial Del Toro expresó su sensación de miedo ante la multitud concentrada el 20 de septiembre (y luego, en la sentencia, apoyó el relato de sedición en el «miedo real» de ese testimonio). También permitió que un testigo de la acusación se explayara sobre un tema –una muerte por infarto el 1-O– en el que no dejó entrar al abogado defensor. Dejó preguntar a la acusación si los testigos o acusados pertenecían a Òmnium, arguyendo (el 12 de marzo) que «no es hablar de ideología» inquirir por esa entidad (a la que, sin embargo, en la sentencia atribuyó una «adscripción ideológico-asociativa»); pero cortó a Van den Eynde cuando preguntó a la letrada que se personó en la Conselleria d'Economia el 20-S si pertenecía a las entidades Unidad Española y Leridanos Contra el Independentismo...

Estas y otras diferencias de trato provocaron choques cada vez más broncos con los abogadores defensores. En principio, Marchena encubría el autoritarismo al servicio de los intereses estatales con argumentos, pero a medida que avanzaba el juicio su tono se endureció, en particular ante abogados como M. Roig y B. Salellas, y también ante algunos testigos de la defensa. Así, después de priorizar el derecho de los telespectadores que no entendían catalán sobre el derecho de los acusados y testigos a expresarse en su lengua materna, Marchena amenazó con las «consecuencias legales» que tendría no declarar en castellano, cuando el testigo L. Matamala insistió en hablar en catalán.

Ante todo ello B. Salellas, hizo explícita una visión que coincide con la preponderancia que, según hemos visto, Agamben otorgaba a la lógica policial: «no se busca la verdad sino condenar», declaró el defensor de J. Cuixart. (Y es un hecho indicativo de esa confluencia el que la Guardia Civil haya condecorado al juez Ramírez Sunyer *(post mortem),* a la jueza de los hechos de Alsasua...)

*

El protagonismo de la policía se ha manifestado en la importancia que han cobrado sus diligencias secretas (iniciadas ya en 2015 cuando aún no habían tenido lugar los hechos juzgados: «por lo que pudiera ocurrir»). Respecto a la opacidad y heterogeneidad de esa prospección, la protesta de

la defensa ha sido común, incluyéndose en este caso Melero, que constató: «eliminados los atestados e informes policiales, poco nos queda». En este sentido, fue relevante la declaración (el 19 de marzo) del guardia civil que incautó la llamada «agenda Moleskine»; el cual dijo que se iniciaron «líneas de investigación» a partir de lo encontrado en la casa particular de A. Jové, el segundo de Junqueres en la Conselleria d'Economia, o en el registro de esta Conselleria el 20 de octubre. Pero el gran artífice de los atestados ha sido el teniente coronel Baena, responsable de la Guardia Civil como policía judicial. Pina describió el modo de proceder en esas investigaciones de la policía y la fiscalía: se coge un trozo de una frase, un fragmento de una respuesta, y así se confecciona una historia que en ningún momento se prueba; luego, «ni siquiera se pregunta (al incriminado) si el tuit es suyo».

En efecto, así ocurrió más de una vez. Por ejemplo, el segundo de Baena, el comandante López Hernández, puso su granito de arena para que la historia fuera tremebunda diciendo que «un correo del Sr. Cuixart» instaba a que hubiera personas de edad avanzada en los colegios, se supone que para hacer de escudos (aunque ya se vio, cuando declaró la señora a la que rompieron la pelvis, que los policías no se detenían ante los cabellos blancos); pero luego, al enfrentar Salellas al comandante con el correo en cuestión, resulta que este no era de Cuixart sino de una joven que se dirigía a él diciéndole: *«cal garantir que hi hagi persones de totes les edats»*.

«El atestado vale lo que vale», sentenció crípticamente Marchena, cuando se pusieron en cuarentena la agenda Moleskine y otros documentos análogos, de los cuales no conocemos el autor; documentos de escasa fuerza jurídica, pero que han servido para construir la acusación de rebelión y que se han utilizado para la condena por sedición. El juez dejó amplio campo a la fiscalía para la circulación de material compuesto –como dijo Van den Eynde– de «artículos, conferencias, webs...». Frases descontextualizadas y extraídas de donde fuera. En cambio, Marchena cortó las tentativas de la defensa de introducir algo de luz respecto a los criterios de Baena para seleccionar los elementos del atestado.

Puesto que de esta actividad no podía hablar y no estuvo en los lugares de los hechos, Baena solventó bastantes preguntas (por ejemplo, la de si tal día «hubo daños materiales») con seis palabras: «lo que consta en las diligencias». Este regodeo en la opacidad fue permitido por el juez, que además eludió –como hizo también la jueza del Juzgado 13– la posibilidad

de aclarar si Baena mintió al decir que él no era «Tácito», un firmante de tuits ofensivos para los independentistas, contradiciendo así lo que había afirmado un periodista, C. E. Bayo, sobre la base de una grabación telefónica.

*

Esta actitud se inscribe en un desprecio hacia los otros y su mundo que se manifestó también respecto a la lengua; por ejemplo, cuando un agente, ante la pregunta de si no había visto un cartel que decía *«Escola concertada»*, respondió: «no era mi lengua», como si aquellas palabras fueran muy distintas en castellano y en catalán. Lo mismo se hizo patente en las mentiras burdas y fácilmente detectables que lanzaron algunos testigos, como que Carme Forcadell arengara a las masas desde un lugar y en un vehículo (por una calle cortada) en los que no estuvo, o que se enarbolaran unas inexistentes banderas verdes con rayas de Òmnium, o que los Mossos no estuvieran presentes en colegios donde las imágenes demuestran lo contrario.

Pero estas tres falsedades iban orientadas a fundar un punto central del relato acusador, el de que se diseñó un plan insurgente organizado en tres núcleos: las instituciones (el Govern y el Parlament presidido por Forcadell), las entidades civiles como Òmnium y los Mossos en cuanto defensa armada. A veces, Marchena acudió al rescate de testigos a los que los abogados defensores pusieron en un brete: «un error de valoración no es un falso testimonio», dijo; y en otro momento increpó a Pina por hacer lo que en el otro lado ha sido una práctica habitual: leer «fraccionadamente» un informe, en este caso de un médico escéptico respecto a los hematomas que el paciente «refirió»: «si lo lee, léalo entero», bramó el juez, sacando así de dificultades al guardia civil que no acertaba a concretar dónde había sido «herido». Otras veces Marchena se hizo eco de la presión de la defensa y pidió más precisión: también ante Pina, otro policía afirmó que el 1-O había habido lanzamientos de objetos, pero no supo decir de qué objetos se trataba; lo que motivó la intervención del juez: «¿Vio lanzamientos de objetos sí o no?»; y entonces el agente contestó: «No.»

Era habitual que los testimonios policiales respondieran de modo muy diferente a los dos estrados, ofreciendo todo lujo de detalles a la acusación

y siendo muy escuetos o perdiendo repentinamente la memoria en el turno de la defensa. Incluso se llegó a responder con un «no recuerdo» a la misma pregunta que en el otro lado había dado lugar a una explicación pormenorizada; lo que llevó a Marchena –el 25 de marzo– a requerir que se contestara «con la misma seguridad» a unos y a otros. En general, daba la impresión de que se había aprendido una letanía y se recitaba de modo compulsivo, quizá porque se habían visto por televisión las declaraciones precedentes.

También era muy distinto el tratamiento que hacían unos y otros medios de ese alud de vivencias. Vivencias propias y ajenas: se hicieron paralelismos con el «conflicto vasco» incluso en casos en que el agente no había estado en Euskadi. En general, lo que predominaba era el «elemento subjetivo»: «en veinticinco años de carrera no había visto nada igual», «se masticaba el odio», «se ve en la mirada que te quieren matar»... TVE valoraba la credibilidad de los «detalles de la violencia» que los agentes explicaban conforme al guión de la fiscalía, mientras TV3 se complacía en mostrar cómo las defensas habían «desmontado» unas declaraciones «construidas». El propio Marchena pareció asumir, en un comentario sobre los vídeos, la idea de «una escenografía» con guiones fijos; y ciertamente ha habido teatro, pero soporífero. Como dijo Bogart en *La condesa descalza* de Mankiewicz, «la vida escribe malos guiones».

*

La repetición se ha instalado con la cantinela de centenares de policías sin rostro y sin nombre –pues Marchena decidió mantener su anonimato, lo cual acentuó la sensación de serialidad–. Ni siquiera el efecto de adicción de un evento televisado día a día podía contrarrestar esa recurrencia en la confrontación de dos mundos sin contacto entre sí. Casi todos los convocados decían lo mismo y con las mismas palabras. Así, después de que Zaragoza hablara de «murallas humanas que se lanzan contra los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado», esa expresión, «murallas humanas» –u otras como «muro» o «primera muralla»–, fueron usadas por Millo, por Sáenz de Santamaría, por Pérez de los Cobos, por el jefe de información de la policía y otros agentes. Y, en las conclusiones, otra vez por los fiscales Zaragoza y Cadenas. Y lo mismo ocurrió con la palabra

«masa», o con «asedio» o «tumulto», términos menos recurrentes pero que llamaban la atención por no ser habituales.

La pregunta es: ¿por qué Marchena ha evitado la demora de ir viendo los vídeos en los momentos en que tenían significación, y en cambio ha aceptado la convocatoria de tantos policías que han declarado de un modo uniforme y mimético? Esta cuestión se relaciona con otra por la que las defensas han preguntado reiteradamente y a la que no se ha dado respuesta: ¿por qué, si las unidades policiales iban dotadas de cámaras, no se han incorporado a los atestados imágenes que justifiquen lo que se ha declarado, a menudo en contradicción con las imágenes existentes? El quid de las dos cuestiones está en el afán de convertir en rebelión o sedición lo que fue una movilización que desbordó a todas las policías del Estado.

Que la situación del 1-O fue «muy estresante», como dijo un policía de la comisaría de Les Corts para justificar que no se aportaran imágenes, es seguro. Pero lo determinante, respecto a la ausencia de material probatorio, fue que se han dicho cosas que no existieron (por ejemplo, que se asaltaron cuarteles) o que no fueron así (que, cuando Roger Español perdió el ojo, no hubo más remedio que usar balas de goma, que en Dosrius no se golpeó a nadie...) y que, si se hubieran pasado los vídeos en el juicio televisado, todo el mundo habría visto que no existieron o no fueron así. El celo en remachar el clavo introducido por agentes anteriores –incluso repitiendo errores– tiene su reverso en la pobreza de fiabilidad de esas declaraciones. Como ha dicho J. Riba, abogado de Mundó, es «como si la cantidad se pudiera equiparar con la calidad». ¿Y cuál es el clavo? Que hubo una «actitud violenta», «hostigamiento», «gritos», «insultos», «daños»...

Pero luego resulta que los insultos han sido recíprocos y que los daños urbanos se limitan, el 20-O, a una valla –según testificó la alcaldesa Colau– o, en otros días, a la pintura que se desprendió del muro de delante del cuartel de Valls cuando se despegaron unos carteles. Y además, claro, están los coches «devastados», que aún no sé si son dos o siete. La primera vez que oí que eran siete fue cuando Cadenas interrogaba a Forn con un tono monocorde: el fiscal usó el término «devastados», que extrañó al acusado –le extrañó tanto como que se dijera «siete coches»– y pareció que también al propio fiscal; pero el término hizo fortuna. Lo volvió a utilizar, entre muchos otros, el guardia civil que detuvo a L. Salvador y registró su casa; y

este mismo agente declaró que no se habían puesto cintas para proteger los coches.

Por su parte, cuando Van den Eynde preguntó a Nieto cuáles eran los actos de violencia de que hablaba, el segundo de Zoido respondió: «el 20 de septiembre»; «¿cuáles?», insistió el abogado; y Nieto aludió a la «violencia sobre los coches» y a la imposibilidad de que la comisión judicial saliera por la puerta de la Conselleria d'Economia. «Dos coches», zanjó Van den Eynde –con reprimenda de Marchena–. Solo después Nieto habló de policías agredidos el 1-O. Pero entonces Pina le preguntó cuántos policías fueron atendidos ese día en un hospital; y Nieto respondió: «Ninguno.» Y Pina de nuevo: «¿Cuántos tuvieron que dejar el dispositivo por estar heridos?»; y Nieto: «Ninguno.» Y Pina: «¿Cuántos tuvieron que pedir la baja?»; y Nieto: «Ninguno.»

En otros momentos se dijo que se golpeó a un policía con un móvil, que un *mosso* sufrió una distensión en una rodilla, un guardia civil una luxación en un dedo, otros policías varios «moratones»... Y que se les habían lanzado bombillas, paraguas, una silla, una valla, una moto... ¿Esta es la violencia planificada y necesaria para una rebelión según lo establece el código penal? ¿Es en una rambla ante una Conselleria –y junto a un teatro en plena función– o en colegios de barrios y pueblos, donde se ventila la suerte de un alzamiento sedicioso? Ningún medio habló en aquel momento de violencia: compárese con la información de los choques entre la policía y los *gilets jaunes*, donde nunca faltan «médicos de calle» y periodistas a la caza de sucesos como las llamas de Fouquet's (luego llegarán también las llamas al centro de Barcelona, pero será en respuesta a la dureza de la sentencia).

*

La posición conclusiva de la abogacía del Estado (corroborada después por la sentencia) fue negar que en Catalunya hubiera existido una «violencia estructural» y funcional para la rebelión. Sin embargo, la fiscalía insistió en esa tesis y en el supuesto de violencia, añadiendo a la que se abatió «sobre los coches» un dato sorpresivo: «estamos ante unos hechos que provocaron 1.093 heridos». Esta cifra suma 1.000 lesionados por la policía y 93 policías contusionados; pero ¿el factótum de una movilización es responsable de cómo actúa el que la reprime? El argumento de la fiscalía

ignora que no hubo ningún herido ahí donde estuvieron los Mossos y no actuó la Guardia Civil y la Policía Nacional.

El fiscal Moreno apoya esta consideración de daños en que los Mossos instaron a que se desconvocara el referéndum por «valoración de riesgos»; sin embargo, para poder argüir que hubo la fuerza «necesaria para lograr el fin propuesto», la fiscalía afirma que los Mossos estaban conjurados con los «sujetos que ostentan el poder en la comunidad autónoma» y que organizaron el «golpe». ¿En qué quedamos?

Lo explicó Melero en su conclusión: «si se ostentaba algún núcleo del poder, se ha renunciado voluntariamente a esos mecanismos»: las leyes de desconexión se incumplieron, todos se adaptaron al 155... En el caso de los Mossos, no hubo tanta «inactuación» como dijo Pérez de los Cobos: todo parece indicar que este buscó romper la subsidiariedad de los otros cuerpos respecto a los Mossos y propiciar una actuación separada del dispositivo de la policía catalana; pero los mandos de esta –tal como lo ha reiterado Trapero en su escrito a la Audiencia Nacional– explicitaron su determinación de mantenerse en el marco de la ley. En todo caso, de su actitud y de lo que ellos sabían de los líderes del movimiento, se desprendía que no se estaba en una situación de «revuelta general» o –como dijo Baena– de «movilización insurreccional». Y eso explica que hubiera tantos niños en los colegios los días 30-S y 1-O: no es que a los padres catalanes no nos importe la integridad física de nuestros hijos; es que nadie imaginaba que, por votar en un ambiente más lúdico que insurrecto, podía estar en peligro esa integridad.

La fiscalía hizo suya y alentó la visión de Baena (Marchena amonestó a C. Madrigal por hacerle «añadir adjetivos»), según el cual Catalunya era «un polvorín» y «cualquier incidente podía derivar en una escalada incontrolable»; pero Baena añadió otra cosa, que coincidió con lo que dijeron los Mossos Castellví y F. López: «Afortunadamente no fue así.» Que no fue así lo prueba, además, como señaló Melero, que el Estado no declaró «el estado de sitio», ni se tomaron «medidas en aeropuertos», ni hubo orden de detener a los manifestantes...

Van den Eynde contabilizó únicamente «tres casos de violencia», los tres como «acciones reactivas en una situación tensional». Y el mismo abogado constató que los organizadores de una protesta no pueden ser castigados por lo que ha hecho otra persona en esa manifestación. Pero el argumento de la

fiscalía no ha dejado de buscar su palanca y su escaparate en los testimonios policiales; de ahí la reiteración de preguntas sobre lo mismo, a menudo inductoras de metáforas militares («mecha», «vanguardia»...) o relativas a actitudes, sensaciones e interpretaciones deductivas.

Tiene algo de grotesco que un fiscal pregunte a un policía se supone que fornido si le «produjo temor» una pequeña concentración en Manresa, después de que otro guardia civil –que denunció una *cassolada*– hubiera dicho ese mismo día –28-M– haber sentido «temor» en La Seu d'Urgell. Sería cómico, si no fuera porque eso podía acarrear hasta 25 años de cárcel (y al fin ha supuesto penas que suman casi cien años: 13 para Junqueres, 12 para Turull, Bassa y Romeva; 11 y medio para Forcadell, 10 y medio para Forn y Rull, nueve para J. Cuixart y J. Sánchez–...).

*

Explica Mascolo que el niño incorpora lo desconocido al juego; *l'homme-chose,* en cambio, rechaza lo que altera su estado de conciencia, ignora la «reserva» a que obliga saber que no se sabe, y se autoafirma con «pretensiones sin pruebas». He ahí el reino de la mentira. Y esto sí que da miedo: asistir a una ceremonia en que personas destacadas porfían, con toda seriedad, en mantener graves acusaciones sin una base empírica; y sin plantearse que no es creíble que, en aquellos días de «clima insurreccional», según Baena, alguien como la vicepresidenta del Gobierno, encargada específicamente del asunto, no recuerde haberse responsabilizado de medida alguna. Todos mienten: los que no recuerdan, los inventores de adjetivos e hipérboles, y los que dijeron que harían lo que ahora dicen que no hicieron.

Como el periodismo, la razón de Estado propende a una mendacidad que va más allá de las inexactitudes. Como el *big data*, el protagonismo de la policía –lo que Benjamin llama «Derecho de policía»– desemboca en una delineación de un «hombre general» y en la criminalización de lo que rompe con ese modelo. No solo se impone un pasado erigido en raíz inamovible, sino también un futuro declinado en *subjunctivus potentialis* – pero que invierte exactamente la apertura de lo potencial.

Una vez desencadenado el mecanismo, no hay marcha atrás. No hay límite. El carácter absoluto de los fines no permite enmiendas. Lo

presentado como verdad no puede dejar de serlo. Y si la realidad no se compadece con eso, se cambia o se retuerce el sentido de las palabras. Así, no habiendo pruebas de violencia armada o de una violencia idónea para el «alzamiento», se cimenta la tesis en «la violencia contra las cosas» (fiscal Moreno). O se habla de «violencia psicológica» y «violencia normativa» (fiscal Cadenas). O se llega al oxímoron de una «violencia pacífica» (fiscal Zaragoza).

Ante lo cual, los abogados defensores coincidieron en constatar que «se están forzando los tipos penales» (M. Roig). Como explicó Melero, entender que «en el tipo básico de la rebelión no se incluye el porte de armas» es forzar el sentido que se puede colegir de frases de su redactado que suponen presencia de armas: «por muy posmodernos que podamos ser (...), no hay rebelión sin armas». Y aquí no ha aparecido ninguna (incluso las que la policía dejó en los coches «devastados» siguieron ahí, intactas). A su vez, Pina recordó que el artículo 473, con penas de 10 a 15 años, habla de esgrimir armas, así como el 480, con penas de 5 a 10 años, habla de deponer las armas, y pregunta: «¿Estamos penando igual a quien lleva armas y las depone, y a quien no lleva armas?» Por su parte, Van den Eynde constató que retorcer la interpretación de la ley genera imprevisibilidad y, por tanto, indefensión, en la medida en que uno no sabe de qué se le puede acusar.

La desproporción entre las pruebas que ha presentado la fiscalía en sus conclusiones y las penas solicitadas se sitúa en un marco general de sofocación de la disidencia; y en él debe verse también el hecho de que la abogacía del Estado haya imputado como agresores a los agredidos del 1-O que denunciaron a la policía. Que surja esta disposición para otro juicio afecta al del Supremo, pues confirma la versión de la fiscalía. Y, en cualquier caso, ataja la predisposición a denunciar arbitrariedades del Estado.

Cuanto menos claro es lo tipificado, mayor es el efecto disuasorio. La reinterpretación de la idea de violencia sigue las huellas de la llamada «ley mordaza» y anuncia la argumentación de la sentencia y la justificación de la represión que le seguirá. Se trata de impedir la contestación de los órganos de poder; y para ello, se introducen medidas de control o criterios penalizadores en función de previsiones. Ejemplo de ello han sido las

prisiones preventivas contra los jóvenes acusados de altercados tras la sentencia.

Otro ejemplo lo fue el intento de la fiscalía de prohibir la reedición del «día del adiós» en Alsasua después de que varios jóvenes fueran condenados por una pelea ya citada; la condena fue brutal (dieciséis años) y provocó una manifestación de cincuenta mil personas en el pueblo –por cierto: TVE dedicó menos espacio a esta marcha que a la manifestación antiabortista del mismo día en Madrid apoyada por PP y Vox y que solo congregó a tres mil personas–; pues bien: la consideración para prohibir esas actividades de crítica a la Guardia Civil y de simulación de su despedida argumentaba que podían derivar en enaltecimiento del terrorismo; pero, afortunadamente, esta vez primó la libertad de expresión: el juez dejó claro que la justicia actúa ante hechos ocurridos y no ante lo que se supone que podría ocurrir.

No otro es el argumento que, en el juicio del 1-O, ha asociado la movilización a delitos virtuales y a enfrentamientos «inevitables». Ya en la segunda jornada Zaragoza citó un auto del Supremo para relacionar el alzamiento violento con «incitaciones directas o indirectas a la movilización popular»; en la tercera, se le preguntó a Forn si había sido detenido alguna vez por participar en una acción reivindicativa; y en la cuarta, cuando Rull habló de abrir «otras puertas», C. Madrigal le preguntó si estas incluían «movilizaciones multitudinarias».

El adjetivo no es aquí gratuito, como tampoco lo ha sido la recurrencia del término «tumulto». El segundo cargo más grave por el que se ha juzgado a Junqueres, Romeva, Forn, Rull, Turull, Bassa, Forcadell, J. Sánchez y J. Cuixart (el primero en la acusación de la abogada del Estado), es el delito de sedición, tipificado como un «alzamiento tumultuario» que impide la aplicación de la ley. Apuntando en esa dirección, la gran baza de la fiscalía ha sido la presión de masas del 20-S sobre la comisión judicial que se personó en la Conselleria d’Economia (una presión magnificada por la letrada Del Toro, que habló de aplastamientos contra la puerta que nadie más vio o de lanzamientos de objetos igualmente fantasmales). Pero esta concentración fue un acto de protesta ante la escalada represiva que se plasmaba en registros y detenciones. No un «alzamiento».

*

En las preguntas en torno a esa concentración, se patentizó de nuevo una actitud negativa hacia toda protesta de masa. Así, el fiscal Moreno preguntó a Cuixart: «¿No pensaron en desconvocar...?»; ante lo cual este reafirmó el derecho a manifestarse.

He aquí el punto de disyunción: en un caso se defiende ante todo el principio de autoridad del Estado; en el otro, se prioriza el derecho al disenso. También se vio cuando Nieto consideró «violencia» la sentada en las vías de las estaciones de Sants del 3-O, o cuando Trapote convirtió la defensa de las urnas del 1-O en un virulento ataque. En ambos casos unos cuerpos sentados o tendidos obstaculizaban el paso de los trenes o de los coches y los contingentes policiales. Por tanto, hubo resistencia. ¿Pasiva?, ¿activa?, ¿subversiva? (Pérez de los Cobos escribió lo primero en su informe y dijo lo segundo en el juicio, mientras que el autor del acta policial del 1-O afirmó lo tercero.) En cualquier caso, resistencia; y es raro que la haya sin expresiones de hostilidad o forcejeos.

Lo «policial» en el sentido de Agamben y Rancière cercena esa disidencia en nombre de un «orden» homogéneo; pero esa es una deriva antinómica respecto al desarrollo de la democracia, como se ve cuando se investiga a organizaciones legales (se ha hecho con la CUP) o se identifica a la ciudadanía con un «instrumento» y se reduce el panorama a dos opciones: o manipulación por obediencia a los jefes insurreccionales, o la obediencia de siempre, o sea, ser igualmente instrumentos pero del Estado. En cambio, la tradición de desobediencia investigada por Didi Huberman en *Désirer, désobéir* apunta al desarrollo de una heteropoiesis. Y desde esta perspectiva, la calle puede devenir un río fecundante de la vida (entonces –nos decía P. Nizan, recordado ahora por Didi Huberman– *«le boulevard méritait soudain son nom d'artère»,* exactamente como –según me contaba Löwy– A. Breton decía que el bulevar Bonne Nouvelle mereció finalmente ese nombre el día en que por él se manifestaron comunistas, socialistas y anarquistas, todos a una).

El primer enfoque tiende a verlo todo en clave impositiva; y así el fiscal insistió en la idea de «ocupar» cuando, como hemos dicho, ese verbo no estaba en el tuit de Cuixart que él citaba. Es asimismo lineal (y encuadradora) la versión basada en la previsión de enfrentamientos inevitables a tenor de un plan subversivo, como si los ciudadanos fueran títeres. En cambio, la valoración del acto de manifestarse es una apertura a

la complejidad: no se sabe qué ocurrirá; y en este plano situó Cuixart el 20-S y el 1-O. Así, cuando la fiscalía le preguntó si llamó a «ocupar» las escuelas el 30 de octubre, Cuixart desplazó la perspectiva hacia una determinación compartida, no impositiva, y comparó el movimiento «Escoles obertes» con una experiencia en la que la respuesta a una petición de extradición en Holanda (se prolongó infinitamente una misa en una iglesia que acogió a una familia de refugiados) llevó a un reconocimiento del derecho de asilo.

Lo que para los fiscales era una coerción sujeta a diseño, para Cuixart era una iniciativa libre y una efusión de vigor. Un sujeto colectivo ponía en tensión su nervio vital en la calle. Igualmente se expresaron los declarantes cuando los policías dejaron su lugar a los realmente agredidos el 1-O; lejos de la imagen de objetos manejables, los testigos de la defensa y también los acusados hablaron de «dignidad» y «libertad»: «Yo soy una ciudadana libre», espetó María Luisa Carrillo al fiscal.

Esta es la realidad efectiva de la democracia según Arendt: una intervención en la vida pública lo suficientemente activa como para «hacerse escuchar». Y en ese plano, el tiempo se densifica y el espacio se hace relacional: la iglesia de Holanda ya no era una iglesia, como el 1-O las escuelas ya no eran solo escuelas, y los padres y vecinos no eran solo padres y vecinos... La puerta que se cerraba a la policía se abría a reinvenciones inéditas. Había otra vez esa fluidez metamórfica que habitualmente se ve sustituida por moldes y que Canetti opone al orden del poder. Una fuerza generadora, un devenir que agrieta lo calcificado. La desobediencia es un umbral a lo nuevo en este sentido. Una potencialidad enfrentada a los sistemas cerrados y estancos.

*

Durante el juicio del 1-O se habló mucho de desobedecer, pero a menudo el sentido de respuesta política se solapaba con la tipificación jurídica de la desobediencia, siendo este un sentido más restrictivo: hay delito de desobediencia cuando no se cumple una resolución judicial o una orden de un cargo más alto, y eso se pena con inhabilitación y multa. Además, para mayor confusión, cuando se hablaba de este tipo de situaciones se apuntaba a la «rebelión organizada», ubicada en otro marco penalizador.

Desde este punto de vista, Nieto inculpó a J. Cuixart y J. Sánchez por haber organizado una concentración que dificultó que la comisión judicial hiciera su trabajo el 20-S. En cambio, Cuixart relacionó el 1-O con los movimientos por la protección de derechos, y comparó la defensa de los locales electorales con las acciones para evitar desahucios; mientras que J. Sánchez quitó importancia a lo que se hizo en las escuelas «hasta el 1 de octubre» en relación con el incumplimiento de la orden judicial.

Los primeros días del juicio parecieron anunciar un cambio en la estrategia de defensa respecto a la fase de instrucción. Junqueres se negó a responder a la acusación, considerando que había dos líneas políticas confrontadas y que ninguna iba a abandonar sus posiciones; sin embargo, ofreció argumentos contra la versión de la fiscalía, impugnando la idea de que en ninguna parte se reconoce el derecho de autodeterminación y citando, entre otros casos, la separación de Islandia respecto a Dinamarca (donde aún podrían independizarse las islas Feroe) o los referéndums de Quebec. También Romeva, que compartía abogado con Junqueres –Van den Eynde–, se declaró preso político y solo respondió a su defensor. Por su parte, Turull aceptó declarar ante el fiscal, pero lo hizo en términos políticos: el gobierno, dijo, ha incumplido más de veinte resoluciones del Tribunal Constitucional en relación con Catalunya y él lleva «un año en la cárcel» –luego ya dos– por no atender un auto y firmar una convocatoria de referéndum, en un momento en que las Cortes habían despenalizado el referéndum. Pero el punto álgido de esta línea llegó con Cuixart, quien abandonó todo pragmatismo y, al recordarle Moreno lo que había declarado en la instrucción, dijo: «Ante el juez instructor mi objetivo era salir de la cárcel al precio que fuera. Ahora esta ya no es mi prioridad.»

Para calibrar hasta qué punto esta era una declaración imbuida de dignidad, hay que recordar que Cuixart estaba ahí por haberse movilizado y expresado en su calidad de presidente de Òmnium Cultural, que, conforme a su nombre, es una entidad privada de defensa de la cultura catalana. Sin embargo, el tono de esta víctima del «Derecho del enemigo» no era de desafío. Así como Junqueres dijo que primero eran «buenas personas» y después independentistas, Cuixart invistió de un aura angelical su afirmación de «los valores democráticos». Pero eso no impidió que los magistrados utilizaran esta declaración para apuntalar su dura condena.

Era como si un *bon jan* quisiera impregnar a las personas circundantes de

su bonhomía; pero sucede a menudo que esa actitud choca con la posición o condición de aquel a quien uno se dirige; y en este caso no existía un espacio común para la interlocución, sino dos versiones de verdad en planos de juego distintos. Por eso, aunque TV3 elevó a Cuixart a los altares de la épica, si hubiera que situar en algún género el espectáculo de la plaza Villa de París, estaríamos más cerca de una irreductible *polemos* trágica.

Como han sugerido S. Critchley o S. Givone, los clásicos de la tragedia podrían hoy enseñarnos a habérnoslas con los límites, en la medida en que muestran una tensión entre razones sin conciliación posible; pero hoy, el marco carece del patrón de sentido general que daba el coro, cuyo papel ha pasado a los *media;* y además, lo que coarta carece del fundamento de una racionalidad teleológica. Sigue habiendo determinaciones a las que no podemos sustraernos –como ocurría con el *fatum–,* pero ya sin una regularidad racional. Se ha impuesto la imprevisibilidad, y lo ridículo ha desplazado a lo sublime. Lo cual tiene un lado bueno, dependiendo de la situación. No es que no podamos prever e imaginar proyectos. Lo que no tiene sentido es absolutizarlos: entender esto es la condición para que el choque sea portador de conocimiento; mientras que no hacerlo significa olvidar el peso decisivo de las condiciones materiales y renunciar a la libertad que afronta la carencia invirtiéndola en un saber empírico.

El humor es central en este juego en el filo. Y había algo de humorada cuando Cuixart respondía a la machaconería del fiscal con un «no le gustan mis respuestas», o cuando se manifestaba perplejo («¡Hostia!») al ver que se le retraía un tuit en que instaba a «aislar cualquier actitud violenta», según la predicción de un futuro virtual (la apostilla de Moreno fue: «entonces imaginaban que podía haber violencia»).

El humor permite que coexistan un tono de réplica directa y una distancia respecto a la amenaza que pesa sobre quien lleva la contraria. Tal ambivalencia apareció ya cuando Forn corrigió al fiscal y este abandonó su expresión bovina para negar que hubiera dicho «devastados». «Pero lo ha dicho», reiteró el acusado, riendo. Sin embargo, Forn y todos los acusados exconvergentes tendieron a minimizar la importancia de la declaración de independencia: «fue una declaración política», «no se votó nada», «no apareció en el DOC», «no generó ningún acto administrativo»..., dijo Forn.

También la exconsellera de ERC, Dolors Bassa, declaró que se trataba solo de «una declaración política», relativizó la importancia de la ley del

referéndum, por cuanto «el Govern, todo, acató su suspensión», y llegó a admitir que el 1-O «no fue un acto concluyente (...) para la independencia». Igualmente, Forcadell se mantuvo en su declaración acerca del nulo valor legal de la DUI («se firmó fuera del Parlament», etc.), lo cual motivó un comentario polémico de la fiscal Madrigal tolerado por Marchena: «¿Entonces fue una farsa?» Pero esos interrogatorios, de hecho, se situaban sobre todo en el marco legal de la desobediencia.

En el caso de Forcadell, si atendemos a los hechos, el pragmatismo se puede entender, por cuanto la arbitrariedad es flagrante: aquello por lo que se la imputa y se la juzga en Madrid es lo mismo que hace que se juzgue en el Tribunal Superior de Justicia de Catalunya al resto de los miembros de la mesa del Parlament, cuando este es un órgano colegiado y sin voto de cualidad del presidente. Como ha explicado su abogada, se pide una pena más alta para Forcadell porque se la sitúa en la jerarquía de la trama «sediciosa», y la sentencia bascula entre la idea de un «consorcio» auspiciador de movilizaciones y la idea de desobediencia y de creación de una legalidad paralela; sin embargo, el devenir del juicio (lo explicitó S. Vila) ha mostrado que sincronización y organización ha habido más bien poca.

A Forcadell se la ha destacado en los interrogatorios y en las conclusiones por haber sido presidenta de la ANC y del Parlament. En efecto; es un juicio eminentemente político. Pero justamente por eso no podemos circunscribirnos al plano jurídico; y desde un punto de vista político, hay que decir que, cuando uno ha jugado el papel que jugó Forcadell y que la llevó a ser elegida para el cargo más representativo de la ciudadanía catalana, uno no puede después decir lo contrario de lo que dijo en los días previos a la DUI; pues, para el movimiento al que se representa, ese comportamiento no es inocuo. Cuando quien los días 6 y 7 allanó el paso a la «desconexión» (desoyendo las protestas de toda la oposición, incluidos aliados potenciales) se alinea con quienes resaltan ahora su dócil acatamiento, poca autoridad queda para reclamar coherencia a la otra parte y para impulsar una respuesta contundente ante sus delirios.

Ahora todos hablan de lo que pasó según lo que conviene en cada momento: los defensores del Estado tan pronto dicen que los «rebeldes» deben ser condenados porque lograron «su objetivo: declarar la independencia», como escarnecen a los mismos líderes por complacerse en

las invocaciones de una «realidad paralela». Asimismo, en el independentismo, quien cree que puede rebajar pena en la plaza Villa de París echa agua al fuego, mientras que Torra practica una retórica incendiaria, incitado por Puigdemont, para el cual es indispensable no perder visibilidad y presentar los hechos como «una victoria»; pues, en caso contrario, todas las estructuras que ha ido creando y que amparan su supervivencia perderían sentido.

Pero repito algo que parece de cajón: un president del Parlament o de la Generalitat no puede poner en primer lugar el interés particular; y sin embargo, ocurre que el nacionalismo y la autocondescendencia son afines en cuanto que idealizan. Desde Platón y Aristóteles los hombres han buscado ideas o sustancias a las que asir su vida transitoria; pero esa demanda de seguridad actúa en prejuicio del juicio crítico. El idealismo es una entrega a la simplificación, una clausura en un orden irreal, un pensamiento que retrocede ante lo no homogéneo respecto a él mismo. Y por ello, dice Mascolo, es un «mantenerse en la mentira». Pues «toda verdad que no se presenta como incompleta es una mentira».

*

Sea una justificación resignada o galvanizada, la atención a un bien exclusivo atrofia la curiosidad e impermeabiliza ante las dudas. Así ha ocurrido en el comunismo doctrinal. El encuentro de una palabra afirmadora después de ceder tanto induce a refugiarse en una verdad que por ello deja de serlo. Pero ese dispositivo que confina y bloquea, tiene su epítome en el nexo entre nacionalismo y religión.

Mascolo considera que el comunismo es un movimiento que solo existe como proceso ininterrumpido; y recuerda que Marx se negó a estar entre «los doctrinarios que se presentan al mundo con un principio que dice: he aquí la verdad» (carta a Ruge de septiembre de 1873). En cambio, en el nacionalismo, origen y fin se encuentran en una orientación y un vínculo sin resquicios. Podemos dividirlo en periodos (el del liberalismo, el de la época de los movimientos de masas, etc.), o distinguir entre el nacionalismo racionalista de Weber y el nacionalismo fascista, o evitar equiparar la deriva nacionalista en procesos de defensa de derechos y el nacionalismo

impositivo; ahora bien, siempre que domina la pulsión nacional, encontramos una comunidad erigida en valor trascendente.

Atiéndase a que digo «pulsión». Como ha señalado Tom Nairn, el sentimiento nacional se sitúa en el plano histórico en ese ambivalente ámbito que Freud indagó en la psique bajo nombres como «sistema primario» o «inconsciente». Según ese representante del marxismo inglés –en eterna polémica con Hobsbawm–, el desarrollo desigual del capitalismo despertó fuerzas de compensación en «la semiperiferia» de los países económicamente más avanzados y, luego, fuerzas de protesta en las partes más industrializadas de Estados arcaicos; teniendo en cuenta que estos factores son exteriores a la racionalidad de los individuos, esa teoría se aproxima a algo que dijo mucho antes Mascolo: «al escándalo del inconsciente en Freud le corresponde el escándalo de la economía en Marx»; el punto en común es que «ambos intentan hacer reconocer una realidad» opaca, sepultada o no controlada. A diferencia de Nairn, más economicista, Mascolo muestra la «alteridad» del «reino económico» como una «segunda naturaleza» a conocer y a afrontar, pero para liquidarla en su estado actual, por su carácter de estructura reificadora. Pero en todo caso este «inconsciente social» está presente en el nacionalismo. A lo cual cabe añadir que en la terminación «ismo» se hace patente la sublimación de tales fuerzas (igual que en el marxismo de catequesis o en el junguismo que mitifica el «inconsciente colectivo»). Y ese repliegue en la creencia se manifiesta en la remisión a un origen primordial, en la idea de una comunidad indivisible, en la proyección de «cualidades morales» sobre «el pueblo», etc.

También en Marx hay resabios idealistas; pero junto a ellos está su antídoto: el decir sí a la vida material y no a valores prefijados y eternos. Luego, la crisis del siglo XX sacudirá la rémora del determinismo. Y algo de este resquebrajamiento se manifiesta cuando, frente al cultivo de las esencias, el nacionalismo de izquierda parece querer romper con el sustancialismo, como cuando Junqueres y Romeva intentaron introducir lo que el verbo «estar» tiene de movimiento. Asimismo, en medios de ERC se ha entrevisto, a veces, el carácter totémico de la palabra «independencia»; pero eso de poco sirve si la fetichización se desplaza a otro término como «República». Un término que no es garantía de nada, como bien se sabe en Francia. Es instructivo comparar las homilías sobre «valores republicanos»

de ERC y la reflexión sobre República y democracia de, por ejemplo, *La fin de la démocratie. Apogée et déclin d'une civilisation*, donde J.-C. Kaufmann explica que la laicización no ha eliminado el fondo religioso de la *République*, e incluso opone la democracia como impulso «desde abajo» a esto que encuadra de modo normativo y siempre «con mayúscula» en sus variaciones (desde la idea napoleónica de «monarquía republicana» hasta Sarkozy o Manuel Valls, el cual ha pasado de invocar unos «valores republicanos» justificativos de medidas xenófobas a defender la monarquía española).

He aquí lo que Mascolo llama *«séquestration idéaliste»:* fortificarse en ideas que satisfacen a quien las enuncia por el mero hecho de formularlas. Pero conviene distinguir entre los fieles que aceptan la mentira por devoción y los sacerdotes que mienten a sabiendas. Así, Torra engaña cuando llama a la «movilización permanente» ante el proceso al *procés* y ejecuta una política que no favorece las condiciones para una respuesta activa del conjunto de la ciudadanía crítica. O cuando afirma que el 11 de septiembre de 2019 ha sido «un éxito inmenso», obviando el hecho de que la afluencia de manifestantes ha sido menor que en las Diades anteriores, cuando era importante que esa movilización previa a la sentencia fuera ya una demostración de fuerza imposible de ignorar.

El lema del acto institucional de esta Diada era *«Tornarem»*, frase que remite a lo que dijo Cuixart en la plaza Villa de París: *«ho tornarem a fer»* y a una ulterior campaña de Òmnium que difundió la frase por las calles y transportes públicos de Barcelona. Pero *¿tornarem a fer* qué? ¿Se puede volver a hacer lo que no se llegó a hacer?

En los carteles de Òmnium se decía que volveremos a movilizarnos y a votar; la portavoz del Govern habló de volver a «luchar por nuestros derechos»; y, en ese acto institucional, se oyó la voz de Puigdemont afirmando la *«legitimitat de l'1 d'octubre»* y de *«la declaració d'indepèndencia»*. Anteriormente, Puigdemont ya había dicho: *«La declaració hi és»;* y cuando se desplazó hasta Kehl el 2 de julio, al otro lado de la frontera, en Estrasburgo, un orador de Òmnium dijo: *«Tornarem a fer tot el que diuen que és delicte»*. Luego Torra ha convertido la frase en un exutorio compensatorio de la imposibilidad de una unilateralidad no retórica. Y en el otro lado un general de la Guardia Civil ha usado la expresión para decir que ellos no tendrían empacho en repetir lo que

hicieron el 1-O. Si la lógica que rige es la de devolver el golpe, esto, lo hemos dicho ya, beneficia al lado que golpea de verdad. No al de las escenificaciones: en una enésima variante del juego del gato y la ratita, juego en el que Puigdemont parece haber encontrado el sentido de la vida, el viaje a Kehl fue solo un amago; Puigdemont hizo como si fuera a cruzar la frontera para reclamar su acta de diputado europeo, pero se quedó a escasos kilómetros por si acaso. Todo es «como si».

*

Pero esta ambigüedad calculada está muy lejos de la «borrosidad» asumida por el pensamiento complejo o de la «moral de la ambigüedad» que preconizaba S. de Beauvoir. No es un impulso que existiendo crea razones para existir aunque la plenitud de sentido se haga huidiza. Sino una amorfia que permite que cada uno se quede con el sentido que más le gusta. En el primer caso el sujeto se hace como proceso contingente y libre por saberse nunca cumplido; en el segundo subordina esta libertad a valores incondicionales o a fines cuyo carácter absoluto oculta que no los ha elegido él. Y sin embargo, en ese modelo, él, el individuo, es lo importante –lo cual también se opone a la libertad de que habla Beauvoir y que se prolonga en la libertad de los otros.

Como señala Kaufmann, «el individuo es el nuevo polo de reconstitución de lo social», después de que la tradición estallara y su entramado referencial se dispersara en una «miríada de mundos minúsculos». Estos *micromondes* circunscritos a sí mismos resultan, añade, de un doble proceso: por una parte, la disolución de los anclajes ha suscitado la ilusión de que podemos disponer de nuestra vida y crear un futuro personal según nuestra decisión; por otra, «el pensamiento formateado» por la «tecnocracia algorítmica» evita que decidamos nosotros, pero hace, al mismo tiempo, que se multiplique la sensación de que todo está a nuestro alcance. Kaufmann sostiene que la crítica del 68 ha extendido la necesidad de elegir en todos los aspectos de la vida personal, lo cual, afirma, es impracticable y lleva a comunitarismos (siempre reglamentadores, al cabo) por reacción a esa «fatiga». Pero Kaufmann olvida que aquella crítica iba también contra el individualismo y que introducía alternativas a la dicotomía que él plantea entre racionalismo ilustrado y capricho posmoderno. En realidad, elegimos

poquísimo; y eso es algo que Kaufmann incluye en su diagnóstico, pero de un modo simplificado. Ciertamente, ha habido una caricaturización de ideas puestas en circulación en los sesenta, pero su sesgo individualista está marcado por el triunfo del neoliberalismo a finales de la siguiente década.

El elector y el cliente siempre tienen razón, como el niño en la familia posmoderna o en la escuela Narciso. Tiene que ser A porque, en caso contrario, esto amenaza una acomodación falsamente segura: si el niño reacciona con una pataleta cuando se contraría su creencia, es porque ello hace vacilar todo su mundo; y lo mismo ocurre cuando no hay sino átomos y marcas de un grupo estrictamente delimitado.

La línea demarcadora no puede desdibujarse: de eso depende la identidad cuando los lazos se hacen quebradizos de tan rígidos. Y, por lo mismo, en su interior hay disensiones que desde fuera resultan inexplicables: la propia portavoz de ERC, Marta Vilalta, ha hablado de «una dinámica autodestructiva» en el independentismo. En política hay diferencias que se discuten; pero la fe se rige por dogmas; y al cruzarse ambos puntos de vista, quien atiende a lo variable fácilmente se convierte en hereje, algo que nadie quiere ser en una agrupación tocada por la pureza. Pero esto es un blindaje ante la *empyria*. Y lo que abona ese inmovilismo es que estamos a años luz de lo que se nos dice: la ilusión de ser los amos de nuestra vida es una pantalla que oculta un estado real de impotencia.

Y por lo mismo persiste el malestar, ante el cual la iconosfera ofrece como remedio un mercado de bromas entre amigos. Pero basta nombrar a los beneficiarios de la comunicación como reacción visceral e individual (Trump, Bolsonaro, Boris Johnson...) para entender que lo que atrae porque parece un desafío o hace reír, fácilmente deriva hacia la amenaza o el escalofrío. Un antecesor de Boris Johnson, Enoch Powell, escocés y nacionalista inglés, un xenófobo con influencia sobre los trabajadores –según cuenta Canetti, que lo conoció en Londres–, ejemplificaba ya la fusión de cinismo e idealismo. Lo que une los polos de esta paradoja es la insensibilidad a la mentira. Por eso hay que guardarse de todo lo que exime del esfuerzo de pensar.

*

Cuando Cuixart afirmó en el juicio que los catalanes somos

«genéticamente» pacíficos y que la no violencia «está en nuestro ADN», lo que ahí comparece, suavizado por el registro metafórico, es el mito de una «forma de ser» nacional. Solo que esto se da en un marco vindicativo, sin un Estado anexo a la nación, y ello permite que se anuncie como diferente; pero justamente ahí aparece la relación con la herencia nacionalista más rancia (la de Pujol, por ejemplo, reencarnada ahora en M. Buch cuando se vale de esos tópicos para justificar actuaciones desproporcionadas de los Mossos).

Por otra parte, no deja de ser contradictorio que la novedad sea la posibilidad de imaginar lo que sea, en abstracto, sin las presiones de un Estado, y sin embargo se mantenga el esquema de la nación-Estado. O mejor, Estado-nación, pues en esta relación manda el Estado.

Como ha explicado Arendt, «el Estado-nación es heredero del absolutismo». Antes de la era del nacionalismo, se formaron Estados –como Inglaterra o Francia– que se desarrollaron en paralelo con el crecimiento del capitalismo; pero la teoría nacionalista surgió en una relativa periferia: en Alemania (Herder) e Italia (Mazzini). Posteriormente, los países que marcaban la dirección incorporaron un nacionalismo estatal que, tras las revoluciones, tomó un nuevo sesgo: como hemos visto, el «pueblo» pasó de ser una noción prepolítica a identificarse con la «nación» como hipóstasis de la soberanía; pero entonces el Estado francés se desdijo del principio según el cual la democracia implica que el pueblo salga de la miseria y la ignorancia; y, para compensar, cultivó «el sentimiento nacional de aquellos a quienes habían privado de su derecho de decisión» (Arendt, «El Estado-nación y la democracia»).

Hacia dentro, ese ideal de compacidad llevó a negar la existencia de otras realidades con sus *differentiae;* y hacia fuera se manifestó en el imperialismo, considerado por Arendt un intento del Estado-nación de sobrevivir en condiciones para él amenazantes siendo más coercitivo; pero la paradoja fue que, a la vez, exportó el modelo a los nuevos Estados que nacieron al triunfar los movimientos anticoloniales. No es banal que estos movimientos invocaran argumentos nacionalistas. En las colonias y en los países subdesarrollados, el socialismo se fundió con el nacionalismo «antes que con la conciencia de clase de los países desarrollados», constata T. Nairn, para refutar la tesis de que el vector nacionalista se diluiría merced al desarrollo de esa conciencia y por la internacionalización de la economía.

Igualmente la posmodernidad en cuanto «era global» se ha asociado al declive de la conciencia nacionalista; sin embargo, esta, como lo muestra M. Billig, persiste y parece crecer a tenor del aumento del número de países y de movimientos secesionistas. Una explicación –la de Nairn– es que «el impulso de los fenómenos conflictivos denotados por el desarrollo desigual ha probado ser mucho mayor que el otro, de tendencias más unitarias y racionales en relación con el crecimiento del capitalismo». Otra explicación apunta a una reacción frente a un globalismo que combina inseguridad y uniformidad. Pero el caso es que, como también señala Nairn, «el nacionalismo es un hecho general de la historia moderna, enraizado en el desarrollo de las grandes potencias tanto como en el de las naciones menos privilegiadas» o en las minorías que aspiran a un Estado. En efecto, cuando los grandes Estados incorporaron a su retórica los elementos de identidad que preexistían a la era nacionalista, lo hicieron con una orientación unificadora, reforzando el patriotismo del núcleo nacional que se había impuesto mediante «procesos de conquista y absorción» y según los mecanismos del absolutismo; pero, cuando los imperios multinacionales perdieron fuerza, rebrotaron movimientos que activaron otras viejas vetas y nuevas vindicaciones (Bohemia, Catalunya, Escocia...). Con la irrupción de los movimientos de masas, a partir de 1880 pero sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, el nacionalismo reforzó su ascendiente, de modo que la otra orientación que imantaba aquellos movimientos, la del socialismo, incorporó el vector nacional en su propaganda. El fracaso de las revoluciones de los años veinte y treinta favoreció y derechizó esa deriva. Pero también pudiera pensarse que la primacía del economicismo sobre la vertiente cálida fue un factor propiciador de aquel fracaso.

Sin duda, como señaló E. Bloch, fue suicida dejar lo pasional en manos del fascismo. Pero, en todo caso, esa fuerza no tiene por qué canalizarse según el modelo de nacionalidad fundado en fronteras y soberanía interior. Este es un modelo conservador (ya fijado en el Congreso de Viena de 1815). Si, como dice Billig, su mantenimiento se debe al conformismo de buscar una homologación con lo existente, este aspecto de la cuestión se identifica con lo acomodaticio del idealismo: el folklore no requiere la educación que demanda una praxis transformadora. Pero la fuerza del sentimiento presenta también un aspecto más profundo que no tiene por qué ser interpretado en términos idealistas. La direccionalidad puede ser la

contraria, si el elemento de identidad que interpela se ve como una necesidad, según entiende esta idea Mascolo. O sea: como una demanda primaria, pero no abandonada a sí misma ni tampoco al albur de la sublimación, sino integrada en la conciencia adulta de «la realidad material de la carencia».

Identidad y otredad son elementos no opuestos sino dialécticos, siendo esta una relación animada por lo imaginario; pero, a diferencia de los sueños –según Freud–, aquí sí hay tiempo. Y esto tiene que ver con el peso de la necesidad. Todo depende de entender que aquel elemento de identidad tiene un carácter histórico: las naciones no son, sino que devienen. Por tanto, la identidad es dinámica y puede mirar hacia delante, en lugar de ser arcaizante. Si se entiende esto, como lo entendían los comunistas que ante los alemanes gritaban *Vive la France* o cantaban «La marsellesa» (como en *Casablanca),* la figura de la nación como marco vital o como concierto de voluntades no tiene por qué ser una representación autoenaltecedora; al contrario, puede asociarse a una exigencia crítica de no sometimiento. E incluso puede ocurrir algo que explica Mascolo: la ocupación permitió a muchos que antes no habían tenido conciencia de la opresión, saber qué era esta y enlazar el reclamo de libertad nacional con la idea de libertad como satisfacción de necesidades sociales; lo que significa pasar de la trascendencia a la inmanencia: al plano de los criterios de justicia.

En este plano se situaba Arendt en su planteamiento de una alternativa federal a la «estrechez de miras» del Estado-nación. Cabe preguntarse si también miraban hacia ahí Junqueres y Romeva cuando, en el juicio, se definieron federalistas respecto al ámbito europeo. A lo largo del *procés* han proliferado las certezas confortadoras, y entre ellas está la de ser objeto de atención privilegiada en Europa (lo cual, según Billig, es una obsesión común en los nacionalistas, porque esa «observación constante del mundo de las demás naciones» les sirve de baremo y confirmación para alinearse con «los códigos universales de la nacionalidad»). Pero la Europa a la que se remitía el secesionismo es la de los Estados-nación –una Europa en la que, tras las elecciones, los representantes de los gobiernos se encierran para elegir los cargos decisivos–; y justamente por ello esta Europa no podía prestar oídos a sus vindicaciones.

Seguramente Junqueres y Romeva intentaban huir de una absolutización ideológica del rótulo «independencia»; y en esta línea es coherente apuntar

a relaciones democráticas de «corresponsabilidad» frente a la «megalomanía» del Estado-nación (Arendt). Pero la condición para avanzar por ahí es abandonar la «afectación de la trascendencia»; pues esta, explica Mascolo, lleva al «oportunismo» y a la «domesticación». La *intelligence d'assurance* es una inteligencia educada para cerrarse sobre sí; pero al ocurrir esto, no hay ya inteligencia sino *bêtise armée*. Y la estupidez mayor *(suprême bêtise)* es el menosprecio o el desconocimiento de lo ajeno *(la méconnaissance d'autrui)*.

La disyuntiva es decir «¡ya está bien!» en el sentido de «¡basta!», o «ya está bien» como renuncia a ir más allá de «lo que hay». Esto último es una dejación apática de responsabilidad, un conformismo que socava la comunicación como en los matrimonios enmudecidos por la costumbre. En cambio, cuando decir «no» es un sí a la vida, la transformación afecta a lo intersubjetivo, y por eso hay tantos testimonios de que la comunicación se redobla en los momentos revolucionarios (Mascolo cita a Orwell en referencia a la Barcelona de 1936, Blanchot lo dice respecto al 68 y Morin a propósito de la liberación de París). Los procesos emancipadores son impuros; no hay garantías, ni lugar para la trascendencia que inhibe una comunicación libre. En ellos la soberanía se afirma como un *vouloir-vivre* (un querer vivir) que no se deja sublimar; lo cual significa que el recomienzo parte del plano de la necesidad y no de una profundidad destinal.

Mirando hacia ese punto de abertura –en la perspectiva de su amigo Bataille–, Mascolo dice que son soberanos los hombres y mujeres que «no necesita(n) esclavos para ser soberano(s)». Pero esta soberanía es antípoda del «enraizamiento» en una domesticidad; al contrario, requiere esfuerzo y resolución ante el riesgo, como lo hubo cuando el movimiento popular de la Rosa de Foc puso en pie ateneos, escuelas –como La farigola–, sociedades sindicales, etc.

En este punto aparece el linde entre dos direcciones antagónicas del uso del término «soberanía» (y las dos pueden encontrarse en Catalunya). Del mismo modo que hay una cierta disociación entre la conciencia de la fuerza adictiva de la tecnología y el comportamiento efectivo (sabemos que hay un saqueo y una manipulación de datos pero seguimos comprando esos insidiosos artilugios), existe una tendencia esquizoide a considerarse progresista sin dejar de votar a *presidents* de derecha y blindando la

posición más alta o confortable. No conviene fiarse de la buena conciencia; y por ello es importante la disposición a sustraerse al idealismo. La cuestión es: ¿la invocación de la soberanía se opone a abusos y privilegios o rige la idea de que es bueno todo lo que favorece a «los míos»? Esto último es un familiarismo proclive a buscar o conservar privilegios; en cambio, un movimiento que desafía a una nación dominante solo puede tomar empuje como exigencia de equidad.

El espiritualista juega a mantenerse en la inocencia, y el autoelogio forma parte de este infantilismo. Pero cuanto más inocente se quiere ser, mayor es la escisión entre la nobleza de intención y la mentira. Según Mascolo, la alternativa es: o «el espíritu lucha contra sí mismo» o la energía se disipa en la complacencia. En el primer caso la ruptura revolucionaria se inviste de tragicidad al inervarse con la fuerza y la carencia obliteradas por el individualismo. Por un lado, el límite toma una presencia intensificada en el encuentro entre lo absurdo y lo necesario de la ley y de las fuerzas desencadenadas, así como en el cruce entre el deseo de vida plena, no mutilada, y la conciencia de la precariedad. Pero, por otro lado, la inervación da la vuelta a ese límite, según enseñó a hacerlo aquella *culture-révolte* a que aludía Kristeva y que ponía en contacto la lógica del pensamiento y los estados y humores del cuerpo, introduciendo así una «copresencia» de pasión y distancia, de tacto y extranjería.

Para captar la diferencia entre esta *germination de sens* y el florilegio del espectáculo basta ver el film –producido por Mediapro y TV3– *Barcelona, la Rosa de Foc*, donde se aplica la pulcritud de la publicidad a una relamida historia «coral» en una Barcelona bonita y feliz. El sello de este film viene dado por sus productores: en un caso, el interés empresarial que busca la cercanía con el poder se envuelve con clichés de la vulgata progre; en el otro, el tono de la publicidad se adecúa perfectamente al afán de propaganda, y así lo que en este film es almibarado se hace enfático en la retransmisión televisiva de actos institucionales. En todo caso domina la predictibilidad. Y esto es lo característico de la llamada «comunicación»: decir lo que toca decir, lo que se espera, lo que suena bien. Pero, si de entrada se sabe adónde se va a llegar, y además eso se ofrece como una hipervisibilidad sin sombras, el resultado es el tedio. Mediapro ha conseguido hacer aburrido incluso a Woody Allen. Igualmente, los films que produce TV3 pueden ser muy distintos de, por ejemplo, el espectáculo

institucional del 11 de septiembre, pero la categoría operante es la misma: *carrincloneria*; algo imposible de traducir: algo cercano a la gazmoñería, a la cursilería..., pero no equivalente a esas palabras (¿será verdad que existen rasgos específicamente catalanes?; por lo menos este lo es tanto como el pacifismo).

*

Claro que la pervivencia de los valores absolutos es mayor en el nacionalismo de Estado. En él la *oikonomia* se pertrecha contra el apocalipsis, como si el cielo fuera a desplomarse por una profanación del credo. Y esto, de hecho, contradice la idea de Montesquieu de que «el movimiento [es] la condición misma de la historia». Idea indisociable de la tendencia a separar focos de poder. La dispersión de poderes favorece cambios en un sentido democrático; mientras que ocurre lo contrario cuando el ejecutivo se impone al Parlamento –como ha intentado hacer Boris Johnson– o se afana en controlar los órganos judiciales –como ha hecho el PP–. Se impone entonces una compacidad que lo supedita todo a la razón de Estado y que siempre acaba siendo policial.

La voluntad de escarmentar rima mal con la democracia, y así se ha visto en la respuesta al *procés*. El autobús de Cs que recorría España ejemplifica el desprecio por la presunción de inocencia: se exigía que no hubiera indulto y se daba por hecha la condena. Asimismo Casado, al conocer la sentencia, no pudo evitar decir: «Ha sido un proceso judicial ejemplar porque ha condenado...» Pero también en el área del PSOE ha habido derivas entre las palabras «imputados» y «condenados»: I. Lozano –secretaria de Estado, directora de España Global y autora de un libro firmado por P. Sánchez– incurrió en un lapsus que presentaba a los políticos presos como culpables de un delito probado: usó el término *convicted* (y la propia sentencia se refirió a ello aludiendo a «palabras torpes en su enunciado y su expresión»).

Por otra parte, la plasticidad de la negociación se hace granítica cuando el protagonista es Sánchez. Hay una diferencia entre él y Rivera: este preconiza la aplicación inmediata del artículo 155, mientras que el presidente socialista dice que lo aplicará si conviene, pero que en principio espera. Y solo eso, esperar, es lo que ha hecho desde la primera investidura

fallida (en la sesión del 22 de julio de 2019, en la que ni siquiera mencionó a Catalunya). Esperar a que Rivera cediera a las presiones del poder económico-mediático en pro de un bloque social-liberal. Y si no ocurría esto (que ocurrió, pero tarde, cuando un Rivera en caída libre giró todo su discurso), esperar a que se cumpliera el plazo para la convocatoria automática de elecciones. Al fin, cuando anunció las nuevas elecciones, Sánchez no lamentó que esta convocatoria minara la afección por la democracia, sino que PP y Cs no le hubieran ofrecido el acuerdo tácito de la abstención técnica. Esa era su opción desde el 28 de abril, a pesar de que sus bases gritaran «con Rivera no». Y hacia ahí ha apuntado su campaña de octubre y noviembre, en concomitancia con el hecho de que Rivera y Casado parecían más dispuestos a un posible pacto (en términos de cruzada contra el diablo separatista). De hecho, eso es lo que manda en Europa desde hace décadas; y ahí es donde se sitúa Sánchez, sobre todo desde que se aproximó a Macron, al entrar este en conflicto con Rivera por sus acuerdos con Vox y sus mentiras respecto a los apoyos y las felicitaciones del presidente francés.

Sánchez identificaba con su persona la idea de un gobierno fuerte frente al «desafío secesionista». Por ello, durante la comedia negociadora con Podemos, pidió que este partido se comprometiera por escrito a no discrepar de su política (de hecho, inexistente) respecto a Catalunya. Y al fin, para justificar su incapacidad para formar gobierno, se escudó en argumentos incompatibles entre sí pero que convergen en una monolítica posición de dominio. Primero, Sánchez negó que hubiera un conflicto político en Catalunya, llegando a decir que para él no había diferencia respecto a Extremadura o cualquier «región española»; luego, justificó su rechazo al pacto de izquierdas arguyendo que ese gobierno habría entrado en crisis el primer día, ya que Colau hablaba de movilizaciones ante una condena por rebelión o sedición a los presos; y al fin adoptó una actitud primero amenazante y luego impermeable a todo contacto con Torra, para pescar votos en las revueltas aguas de Ciudadanos.

Desde hace mucho, lo que convenía a la democracia ha quedado subordinado a los intereses de la burocracia política. Una burocracia que, como todas, oscila entre la inercia y la desazón del carrerista. Sin duda, existe un margen de discrecionalidad en razón de la coyuntura y la catadura de los actores; pero lo que manda es una *gouvernementalité* que lo

subordina todo a una dureza ejemplarizante. Y esto ha dado su sesgo a las acusaciones del juicio. No solo a las de rebelión y sedición; también a la de malversación de fondos públicos.

La ficcionalización de la ceremonia televisada no ha podido disimular la contravención del principio *in dubio pro reo* (benignidad en caso de duda). Así, en las conclusiones, el abogado Melero se quejó de lo que llamó una interpretación «contra reo»; y Judit Jené, defensora de Meritxell Borrás, reiteró que la fiscalía y la abogacía del Estado no han atendido a «los hechos en su globalidad», sino que han valorado «solo aquellos aspectos que perjudican y persiguen». Asimismo, la abogada de la *exconsellera* adjetivó de «posmoderna» la acusación de malversación, porque parece que no importe su cuantificación, ni tampoco «en qué consejería se acuerda el acto malversador», ni «cuándo se adopta este acto supuestamente malversador».

En efecto, la fiscalía elevó a 3 millones el desvío de fondos; mientras que las peritos de Hacienda cuantificaron el gasto en algo menos de un millón de euros. Pero incluso la contabilidad de Hacienda ha variado según el momento. En su declaración en el Parlamento, el exministro de Hacienda, C. Montoro, afirmó que en las cuentas de la Generalitat intervenidas por el Estado no hubo desvíos de fondos, mientras que en el juicio se desdijo alineándose con la versión oficial y asumiendo que le podían «haber engañado», hasta acabar exclamando: «seguro que la hubo [malversación]».

Entran aquí en colisión, claramente, la defensa del trabajo de control y la necesidad de plegarse a la razón de Estado. Que es lo que prevalece; pero ese criterio de orden a rajatabla introduce, paradójicamente, anomia. Y no solo porque el afán punitivo propicie errores (Cadenas presentó a Bassa una factura que no estaba en la documentación). Es que todo el formalismo burocrático se tambalea cuando un alto funcionario, por ejemplo Felipe Martínez, tiene que optar entre dos ideas igualmente deprimentes: o su trabajo (que también pagamos todos) es inútil, o el Estado no está apoyando su visión en una base firme.

En la sesión del 19 de marzo, el subsecretario Martínez fue la encarnación del burócrata que se atiene al protocolo y a su argot: «Es materia que vino preguntada por requerimiento», «no había disposición normativa de...», «y en interés del interés general...». En contraste con este aséptico lenguaje, la fiscal C. Madrigal usaba un vocabulario militar: «el

control del gasto de la Generalitat ¿era inexpugnable?» (adjetivo comparable a «devastado»); ante lo cual Martínez explicó que «se controlaba la formalidad de los certificados» y se atendía a que «estuvieran bien cumplimentados...», pero que este era un control externo al contenido.

Antes hablábamos de imágenes pulcras e idílicas que rezumaban falsedad por reproducir clichés, y ahora encontramos la misma ausencia de sombra en la unidimensionalidad del formalismo. Martínez dijo que hubo «seguimiento» de los documentos, pero añadió: «luego, lo que fuera la realidad material...». Eso ya no le incumbía. Este es el sentido de una frase que luego repetiría parcialmente –en su parte tautológica– el jefe de policía Trapote: «una actuación irregular es irregular en cualquier caso, con certificado o no, y por tanto quedaría fuera de control». Lo que se estaba diciendo con ese «por tanto» es que lo irregular –o caótico, complejo– no tenía por qué estar en un control estrictamente formal. Véase: «cuando digo "formal", digo que la información se remitía, pero eso no significa que fuera completa y exacta».

Pero ¿tiene sentido un control que no ataja lo que ahora se presenta como un problema que seguro que existía? ¿No era tarea del funcionario detectar eso? Según Martínez, no. Aquí se ve la afinidad entre burocracia e idealismo. En ambos casos se elude la contaminación de lo real. Una *langue de bois* desplaza al lenguaje en que resuena el mundo; pero ese desprecio del contenido (y de la forma, frente a la interacción del arte) inmoviliza la vida al tiempo que la sume en la irrealidad. O sea: la condena a lo serial (al *ennui)* y provoca la necesidad de *compléments solennels* como una retórica patriótica o una jerga corporativa.

*

En la sentencia (aparecida dos días antes de que el Tribunal se viera obligado a solicitar la prórroga de la prisión provisional de J. Sánchez y J. Cuixart al cumplirse los dos años de la misma), los magistrados aluden a la «insuficiencia» del control de Hacienda, y desde el principio hablan de gastos sin «cobertura presupuestaria» y de «administración desleal de fondos públicos encaminada a hacer realidad el éxito del proceso secesionista». Esto último es lo fundamental: «los delitos de sedición y malversación se hallan en una relación de concurso medial»; es decir: el

desvío de fondos se subsume en el delito de sedición en cuanto medio concurrente y necesario para ese fin.

La piedra basilar de las inferencias de malversación es el Decreto de la Generalitat de 6-12-2017 y el acuerdo de gobierno del día siguiente; pero no todos los que firmaron eso que se toma como un anuncio del delito fueron condenados; solo Junqueres, Turull, Bassa y Romeva; y enseguida se dice: «la disposición de fondos públicos que damos por acreditada supera ampliamente la cantidad de 250.000 euros»; cantidad que marca una divisoria en la gravedad del tipo penal. Más adelante, la sentencia otorga «especial valor probatorio» al dictamen de los expertos de Hacienda en el juicio, cuyos criterios se habían asumido ya antes: el gasto se considera comprometido cuando se realiza la prestación, haya o no factura y se pague o no. Empero, cabe considerar que, para que se dé la circunstancia de una obligación que disminuye el patrimonio, el servicio no solo debe realizarse correctamente; además debe haber una acreditación documental. La sentencia dice que «incluso en caso de renuncia el perjuicio se tiene por producido»; y es cierto que, aunque se anule el gasto, este permanece registrado, mientras que el hecho de no efectuarlo consta en otra parte como un ingreso. Pero, desde un punto de vista fáctico, es evidente que el resultado no es de perjuicio si en un lado consta el gasto y en el otro un ingreso equivalente.

No es que yo crea que no ha habido dispendio (en el caso de los observadores extranjeros, como en otros, está claro que los hubo); solo pretendo mostrar un nuevo ejemplo de lógica burocrática clausurada en su idealidad. En la sentencia, el formalismo está condicionado por la dificultad de encontrar documentos que confirmen cantidades de gasto no hipotéticas y con un fin manifiestamente ilegal. Una vez más, detrás de la formalidad técnica hay una interpretación con un determinado sesgo.

Ya hacia el final del texto se entra en cifras de devengos concretos (por la activación de webs, publicidad institucional, material electoral...), pero hasta la página 419 la línea argumentativa se apoya en «la actitud de ocultación» del responsable económico de la Generalitat, O. Junqueres. Puesto que no se encuentran sino facturas proforma, anulaciones, cantidades que mutan..., se infiere que ha habido «maquillaje» y «maniobras» de «disimulo» o de «elusión». Es llamativo, en este sentido, el contraste con otras sentencias que rechazan el predominio de la suposición,

o con la que ha considerado que la destrucción de los discos duros de Bárcenas en la sede del PP no es motivo de «desconfianza». Aquí el tono general puede percibirse, por ejemplo, en la siguiente frase referida a los aplicativos: «su cronología y ubicación en la web del referéndum permiten inferir la simulación y avalar en términos probatorios la procurada clandestinidad de su preparación, elaboración, activación y abono».

La base del relato es una «voluntad concertada» (y «exteriorizada» en el acuerdo del 6 de septiembre) que se califica como sediciosa. De ahí se parte y ahí se llega. Sin embargo, las páginas relativas al delito de sedición son escasas, bastantes menos que las dedicadas a la malversación. El delito se explicita en diferentes momentos de la sentencia, pero su presencia es tan desdibujada como lo ha sido la intervención en el juicio de la abogada del Estado, R. M. Seoane, que lo planteó como acusación.

*

En efecto, el texto redactado por Marchena dedica muchas más páginas a la autodefensa del tribunal –de cara a Estrasburgo– que a la justificación fáctica de la condena por sedición. Esta solo toma grosor por la conjunción de elementos diversos. El propio ponente, ante la inexistencia de un alzamiento con uso de fuerza, habla de «una sucesión o acumulación» de actos; pero hay que encadenar estos, lo que le lleva a malabarismos en los que juegan un importante papel adjetivos como «concertado» o «indispensable». Así, «la movilización de miles de ciudadanos» es «indispensable» para la «estrategia sediciosa»; y en virtud de este «concierto», aquella acción multitudinaria se convierte en prueba de cargo.

El primer elemento, así, son las movilizaciones tendentes a impedir, derogar u obstruir «la efectividad de leyes o el cumplimiento de órdenes» de la autoridad, y dentro de ellas cobra especial relieve, pues es el evento más cercano a una obstrucción, «la hostilidad desplegada el 20 de septiembre» frente a las detenciones y la orden de registro de la Conselleria. Sin embargo, en otros casos, como el de las protestas en el lugar de un desahucio, esto no ha llevado a una condena de cárcel sino a una revisión de las leyes.

En cambio, aquí, esto se enlaza con el «tumultuario referéndum» del 1-O, y todo se integra en una estrategia orientada a crear «un conglomerado

normativo» paralelo a la legalidad vigente; ahí entran en juego los «fines contrarios al pacto constitucional» y «el concierto de voluntades» para alcanzarlos. Pero los fines no pueden ser delito si el tribunal «no persigue ideas». Y cuando estas son políticas y sus defensores han ganado unas elecciones, defender tales ideas significa querer aplicarlas aun a costa de desobedecer.

El texto pone en conexión estos efectos y los «fines compartidos» para pasar de exaltar el derecho de manifestación a considerar «ilícitos» los medios de presión. En los párrafos dedicados a Cuixart se ve cómo esos elementos se apuntalan mutuamente. Por un lado, él y J. Sánchez aparecen como «pilares del movimiento sedicioso» en la acción del 20-S. Por otro lado, Cuixart puso esta «capacidad de movilización al servicio de un proyecto político que incluía la creación de una legalidad de ruptura con las bases de nuestro sistema jurídico». Igualmente, la inculpación de Forcadell aúna los tres elementos: «alentó la movilización», permitió la aprobación de las leyes de transitoriedad y del referéndum, y desobedeció «las indicaciones del Tribunal Constitucional». También se dice que Junqueras y los *consellers* de Presidencia, Exteriores, Interior y Trabajo desobedecieron al Tribunal Constitucional y se opusieron «al normal funcionamiento del Estado». Pero en el caso de otros miembros del Govern (un órgano de decisiones colegiadas) la desobediencia se ha saldado con multa e inhabilitación de un año y ocho meses.

Todo esto se articula en un relato argumental que se ofrece para ser creído –es lo que ha devenido convicción del tribunal–, pero que apenas aporta pruebas de que las cosas fueran efectivamente así. En la discusión política los jueces reiteran los presupuestos doctrinales de la fiscalía; y, a veces, introducen aportaciones que parecen bizantinas pero que al fin resultan no serlo. Por ejemplo, la distinción entre «paz pública» y «orden público» permite invocar un «uso pacífico de los derechos» en contraste con lo que luego aparece como «vías de hecho, despliegue de resistencia...». Y esta es la estructura de todo el relato: primero se asume el derecho o la legitimidad de la vindicación política y luego se invierte el razonamiento como un guante. Así se ve en la respuesta de los magistrados a las cuestiones previas y las conclusiones de las defensas. Que no por azar es, con mucho, la parte más larga de la sentencia.

*

El balanceo entre lo declarativo y lo punitivo parte de una contradicción que ha hecho patente la fiscal del Estado María José Segarra, cuando ha dicho que la sentencia «ha recogido la mayoría de los hechos expuestos por la fiscalía». Ciertamente, la sentencia se alinea con los tribunales que han considerado insostenible la acusación de rebelión; niega la petición de la fiscalía de que no se pueda conceder el tercer grado hasta la mitad de la condena; y ni siquiera menciona la tesis de que «los rebeldes» efectuaran un golpe de Estado. Pero, por otra parte, da credibilidad a Nieto y Pérez de los Cobos frente a Trapero y los Mossos; mantiene elementos del atestado de Baena como la referencia de la agenda Moleskine a dos reuniones; justifica a Rajoy centrándose en una cuestión lateral (como si el presidente hubiera dudado sobre el tipo de comunicación con Urkullu: «telemática, telefónica...»); asume la versión de la letrada del 20-S y de los policías del 1-O, afirmando que entre los secesionistas ha habido «hechos de violencia»; y respalda las tesis policiales acerca de las cargas («ante la actitud tácticamente predispuesta de quienes se apostaron a las entradas de los centros, los agentes de la Policía Nacional y la Guardia Civil se vieron obligados al uso de la fuerza legalmente prevista»).

En la misma línea, la sentencia dice no haber tenido en cuenta las declaraciones de los testigos del 1-O, por expresar «una versión filtrada por una profunda carga emocional»; pero enseguida utiliza ese argumento emocional para justificar que «la versión de los agentes quedara (...) en entredicho al observar el contenido de los vídeos». Los tribunales de la plaza Villa de Madrid son baluartes del Estado; su cometido es defenderlo, y esto es lo que se ha hecho. Se ha corregido lo que no podía mantenerse con visos de éxito, aun a costa de provocar las iras de Vox y de la prensa más furibunda, pero se ha compensado la caída del delito de rebelión con la aplicación de las penas de sedición más altas.

Se ha intentado reducir al mínimo el varapalo a la fiscalía y se ha mantenido el designio de dureza para conseguir la unanimidad del Tribunal. Esto se trasluce en algunos pasajes de la sentencia, como cuando se rechaza una «propuesta» de las tres instancias acusadoras según la cual la desobediencia sería un «delito continuado», pero se añade que eso «no será obstáculo» para que la «contumacia» en el incumplimiento de resoluciones

«pueda influir de forma decisiva en la determinación de la pena». Cabe preguntarse, como lo hace el editorial de *Le Monde* del 17 de octubre de 2019, si esas «penas duras» *(lourdes)* son pertinentes teniendo en cuenta cómo se saldaron los dos momentos de «alzamiento»: según la misma sentencia, el 1-O fue una movilización orientada a «presionar al gobierno» para que negociara, y la concentración del 20-S no impidió que se hiciera el registro de la Conselleria. Respecto a esta no consecución de objetivos, el ponente escribe que «el alzamiento consuma el delito aunque no se hayan logrado los fines»; sin embargo, existe un atenuante cuando la sedición no se ha cumplido.

La sentencia argumenta que el llamado «derecho a decidir» mutó en «derecho a presionar», y aquí se manifiesta otra contradicción. Para justificar que desistiera de condenar por rebelión, el Tribunal argumenta que nunca estuvo en «riesgo» el bien que se protege con ese tipo penal, y explica que «el Estado mantuvo en todo momento el control de la fuerza militar, policial, jurisdiccional...», de modo que el «propósito independentista» era una «quimera». Y «de ello eran conscientes los acusados», añade, en un afán de desvalorización que le lleva a hablar de «ausencia de rigor» y de engaño. Sin embargo, para justificar «la conminación penal», tiene que remarcar que el concierto sedicioso era una amenaza grave. Porque presionar no es en sí un delito, sino una manifestación política; de ahí la necesidad de coletillas que acompañen y aliñen el plato fuerte del «alzamiento tumultuario».

*

Con la misma lógica, el ponente se agarra a la singularidad de la fórmula «derecho a decidir» para sugerir que tal derecho –en un sentido colectivo– no existe en parte alguna, y concluye que eso no es sino «una pretensión política». Por supuesto: este es el plano del que justamente nunca deberíamos haber salido. El acto de «presionar al gobierno (...) para la negociación de una consulta popular» no remite a un derecho de nacimiento, sino a un plano de derechos políticos que se ganan o no. Pero de esto no se colige que la pretensión a la libre determinación sea un «derecho imaginario», cosa que Marchena introduce como de paso, sin abandonar nunca la perspectiva apocalíptica ante la «fragmentación de la

soberanía». Por un lado, cuestiona la noción de «pueblo» asociada a una decisión colectiva; y por otro, otorga el monopolio de la «legitimación» al «pueblo español» como «sujeto originario de soberanía». Es cierto que la apelación a un pueblo puede ser «equívoca», como dijo el Tribunal Supremo de Canadá en 1989; pero esto vale para todos los casos, no solo respecto del «abstracto y espiritualizado mandato del pueblo catalán».

La sentencia dedica un largo apartado a citas relativas a la identidad Estado-nación y al derecho de autodeterminación, así como a las experiencias de Quebec, Escocia y otras. Pero en esa enumeración de textos se subraya todo aquello que cierra el paso a declaraciones unilaterales de independencia, y en cambio no se atiende al hecho de que no se excluyen arreglos concertados. Igualmente, respecto a la declaración respecto a Quebec o al acuerdo para el referéndum de Escocia, el texto se mantiene en el tópico de la «diferencia contextual»; ahora bien, una cosa es evitar un «análisis mimético de situaciones históricas notablemente diferenciadas», y otra no atender a las enseñanzas que el trabajo de otros foros puede ofrecer para desencallar el conflicto territorial. La declaración del Tribunal Supremo canadiense es interesante cuando constata que «la existencia de un pueblo» no es una cuestión fácil de «zanjar» y reclama una amplia mayoría para cambiar el *statu quo;* pero también lo es cuando dice que, si este «pueblo» (las comillas son suyas) no puede «ejercer útilmente» su derecho a autodeterminarse, de ahí puede nacer un derecho de secesión, en consonancia con la idea de una Constitución dinámica e inclinada a posibles reformas para adaptarse a las aspiraciones populares.

Muy lejos del tono de esta declaración, el Tribunal Supremo español utiliza en su descargo argumentos de crítica a los representantes de los electores que han manifestado su malestar respecto al modelo de encaje de las regiones o naciones. (Marchena elude esta diferenciación, pero presenta a la Generalitat como un «gobierno regional».) Así, se dice que los acusados parten de un «presupuesto contextual» que «nubla el análisis»; y se responde a la crítica de no imparcialidad del Supremo execrando la ley de Transitoriedad Jurídica del Parlament. Parece obvio, sin embargo, que el hecho de que una hipotética «estructura orgánica del poder judicial en el nuevo escenario de la República» sea criticable no implica que el Tribunal Supremo no pueda ser criticado.

Igualmente, este Tribunal se blinda ante las múltiples quejas de los

defensores alegando que hay «una estrategia de demonización», como si el hecho de que las protestas sean muchas («en cascada») fuera ya un motivo para desdeñarlas. Y cuando se cuestiona su competencia para el caso, el juez Marchena vuelve a usar la técnica de la inversión: se pregunta si acaso los defensores están sosteniendo la idea de «un juez de proximidad», y si esto no lanza una «injustificada sombra de parcialidad sobre los jueces y magistrados que ejercen su función en el territorio de Cataluña».

En otros casos la prestidigitación es más evidente, como cuando el ponente niega «la similitud entre dos supuestos» limitándose a descalificar la «analogía»; que la correspondencia sea «equívoca» y «aparente», lo dice él. Análogamente, cuando responde a la queja de que no hay segunda instancia para apelar, Marchena efectúa un enaltecimiento del Supremo arguyendo que así el tribunal «más alto» y con «conocimiento integral» del asunto ya actúa en primera instancia, como lo ha hecho en «2.503 asuntos de Catalunya» sin que haya habido quejas. Y entonces (p. 104) introduce un toque novelesco con un punto y aparte reducido a una sola frase: «Pero todo ha cambiado.» El Tribunal habla como investido de una sabiduría arcana, pero su relato está plagado de peticiones de principio. A poco que se escarbe, aparece como base el argumento de autoridad. Si lo dice «el órgano jurisdiccional superior», hay que creerlo. Así, lo que en justicia podría decidir una segunda instancia ya lo decide ese «órgano que cierra la organización jurisdiccional española».

O sea: no nos equivocamos por ser quienes somos; y esa infalibilidad se extiende al Ministerio Público, como se ve en la página 67: «las órdenes impartidas por el fiscal o un órgano jurisdiccional a las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado nunca pueden ser tomadas como expresión patológica de una política represiva».

*

Esta frase resonaba en mi cabeza cuando las calles de Barcelona ardían y la fiscalía solicitaba prisión para los detenidos (más de doscientos). Siguiendo esas instrucciones, algunos magistrados calificaron los altercados del otoño de 2019 como «tumultuarios» y enviaron a la cárcel a treinta y un jóvenes, cuando nunca había ocurrido que por daños y desórdenes se dictara

prisión preventiva. ¿Es que la jurisdicción se equivocaba antes? ¿O es que está extendiéndose la sabiduría infalible de la sentencia?

Evidentemente, el cambio se inscribe en una direccionalidad disuasoria, que se patentiza cuando el ministro del Interior, F. Grande Marlaska, amenaza con penas de hasta seis años si continúan los choques. O cuando, ante el hecho de que cuatro manifestantes han perdido un ojo por impacto de balas de goma, se niega a investigar la actuación de la policía. En este caso la Policía Nacional ha actuado en sincronía con los Mossos. Y en unos y otros ha habido acciones arbitrarias que incentivaban el *in crescendo*. Por otro lado, también hay policías heridos, alguno de gravedad.

Ahora sí: ahora ha habido enfrentamientos. Las noches de humo y fuego han tenido protagonistas muy heterogéneos. Pero también han continuado las iniciativas de resistencia pasiva: pícnics en la estación de Sants, en la Sagrada Familia...; una masiva sentada en la plaza Urquinaona frente por frente de los Mossos (atentos a este desafío pacífico, cuando a pocos metros ardía la terraza de un restaurante de Pau Claris)... Y ha seguido habiendo manifestaciones masivas con el sello de Òmnium y la ANC. La primera movilización amplia fue la que convocó Tsunami Democràtic en el aeropuerto –a imagen de la revuelta de Hong Kong– y que obligó a cancelar más de cien vuelos (este fue el primer acto con cargas y heridos). En ese mismo 15 de octubre, el día después de la publicación de la sentencia, y en otros sucesivos ha habido cortes en autopistas, rondas y vías férreas.

El domingo 20 estaba convocada la primera concentración masiva: el paseo de Gracia era el punto de afluencia de las columnas que habían marchado hasta Barcelona desde diversas partes del territorio. De nuevo la ANC y Òmnium se dirigieron a su gente (con acentos familiaristas y de clase media), que respondió. Otros, sin embargo, aun considerando injusta la sentencia, no estuvieron en el paseo de Gracia, quizá por sentirse ajenos a lo que el independentismo tiene de comunitarismo y que se hace perceptible en sus signos de autorreconocimiento de grupo. La respuesta al recorte del Estatut en 2010 en el mismo sitio fue más multitudinaria y plural.

Es indudable que el independentismo ha priorizado el efecto mediático por encima de las exigencias de construcción de un movimiento; y esto ha llegado al *summum* en la anunciada acción del Tsunami Democràtic en el partido del Barça y el Real Madrid de diciembre de 2019. Parece que todo se fía a la expectativa creada en torno a un evento, cuando lo que hace falta

es un paciente trabajo de organización y politización. Esto es lo que forja un movimiento. Que, como indica la palabra, debe moverse; en cambio, lo propio del comunitarismo es una fidelidad que se resiste a la evolución. De ahí el persistente bloqueo de la capacidad de autocrítica. En un lado está la espectacularización, y en el otro el *semper idem* del poder en acto. (Cuando TV3 sigue durante horas una «cita independentista» anunciada día tras día y que al fin queda en poca cosa, ahí no actúa una convicción ideológica, sino una inercia mediática que combina la expectativa hinchada y la obediencia a la orientación gubernamental: la identificación de TV3 con Puigdemont es la misma que existía con Mas y hubiera sido igual si los intereses de este le hubieran llevado a otro giro estratégico.)

Ahora la prioridad ha sido atraer la atención internacional. Una respuesta «general» a la sentencia, según se dijo, exigía un trabajo en la base que rebasara las fronteras de grupo. En lugar de esto se ha mantenido un discurso monolítico y se ha oscilado entre la performance de masas y la acción minoritaria; lo cual crea una dinámica que socava la masividad de las convocatorias. En estas deberían haber participado sectores que ahora muestran su reluctancia tras los destrozos y las acciones que han bloqueado su vida cotidiana. Por otra parte, en el propio mundo independentista hay un hartazgo ante la rivalidad y la inepcia de los dirigentes. Y así, lo que debía ser la gran respuesta a la sentencia el 26 de octubre, la manifestación en la calle Marina del 26-O, congregó a 350.000 personas. Que son muchas, pero menos de la mitad de las que se reunieron ahí mismo dos años antes (750.000).

Cuando la acción espectacular ocupa el primer plano, se está más cerca de la *kermesse* que de la política y se impone una espiral que sitúa la perspectiva en un marco de orden público; lo cual favorece al Estado y a las opciones de derecha. Es el mismo plano de la judicialización. Y Pedro Sánchez lo ha favorecido con sus omisiones y amenazas, convirtiéndose, por ambición, en una palanca que empujaba hacia donde miraban los poderes fácticos.

Su irresponsabilidad se ha unido a la de quienes han dado alas a la cantinela de PP, Cs y Vox sobre «la violencia en Catalunya». Y el resultado ha sido la triste noche electoral del 14 de noviembre, en la que se ha consumado la legitimación institucional de la derecha extremísima (Vox), ya introducida por los pactos asumidos por una derecha bastante extrema

(Casado, eufórico al remontar la caída de abril) y por un Cs al que le ha explotado la burbuja del extremo centro (ahora más extremo que centro) y que ha perdido 2,5 millones de votos. Noche triste también para Sánchez, por mucho que se esforzara en sonreír en su aparición ante una militancia que ahora decía «Con Casado, no»; comparecencia tardía y corta en la que repitió que eran las terceras elecciones que había ganado en meses, como si esto no fuera un fracaso de entrada, y sin mencionar que los resultados hacían aún más quimérico ese «gobierno sólido» que decía buscar en la nueva aventura electoral.

*

En el momento en que termino el libro, un mes después de la sentencia, los adjetivos más usados son «complejo», «complicado», «difícil»... Pero la complejidad es justo lo que ni Sánchez ni Torra han sabido tener en cuenta. El primero se ha entregado a asesores que esperaban obtener 140 diputados en la nueva cita electoral, sin atender a la imprevisibilidad de la situación tras la sentencia y su respuesta en la calle. Pero la repetición de las elecciones ha hecho que el PSOE pierda la mayoría absoluta en el Senado y tres diputados en el Congreso (120), donde además ha precipitado un corrimiento a la derecha, con Vox convertido en tercera fuerza y un PP que ya le ha negado la abstención técnica en la investidura, abstención que ahora ya no le basta. Quizá por eso Sánchez ha cambiado de cara –o de careta: ahora toca el lado izquierdo– y ha firmado un acuerdo con Pablo Iglesias, después de haberlo vetado cuando PSOE y Podemos sumaban mayoría absoluta, cosa que ya no ocurre.

Torra, por su parte, ha quedado apresado entre las imágenes de dos Estados. Uno, por no existir, no coarta; antes bien, aparece como un proyecto «liberador» y, por ello, obliga a atender a la protesta contra los excesos policiales; pero ese margen por la ausencia de presión de un Estado *de facto* se hace angosto cuando se es el *president* de una institución autonómica. Así, en cuanto representante del Estado que existe, Torra debe hacer malabarismos imposibles, por ejemplo reiterando su confianza en los Mossos y abriendo al mismo tiempo una investigación que puede provocar expedientes en el cuerpo.

La otra cara de esta ambivalencia es el hecho de seguir exhortando a la

movilización general cuando, frente a lo que conllevaría esta respuesta –la iniciativa organizada de un movimiento amplio con base en centros de enseñanza, en el mundo del trabajo, en los frentes antirracista y feminista...–, se opta por impulsar un activismo puntual y receptivo a las consignas de Waterloo. Hay que recordar que Puigdemont y Torra son parte de la derecha; y la paradoja es que la mayoría de los manifestantes que han abandonado la idea de resistencia pasiva están a la izquierda. Ha habido un desbordamiento en la calle, así como se han fluidificado las fronteras en el voto, por ejemplo entre los seguidores de Puigdemont y los votantes de la CUP; pero lo primero mira hacia un lado y lo segundo hacia el contrario (lo que redunda en la situación esquizoide a que aludíamos antes y que ya se está convirtiendo en una tradición: una tonalidad general de izquierda y un *president* de derechas).

Que las televisiones hayan seguido los disturbios en directo, retransmitiéndolos igual que si fuera un partido de fútbol, debería haber levantado sospechas ante tanta complacencia en las imágenes de fuego. Esto ha relegado a un segundo plano a los presos y las manifestaciones por su libertad, así como ha disparado el crecimiento electoral de la derecha. Se puede entender la rabia ante los oídos sordos del Estado; pero en este punto impaciencia rima con impotencia.

Por otro lado, aun siendo diverso el activismo en su composición, hay un elemento que no se puede obviar: su carácter generacional. Es en las facultades donde la protesta ha tenido más continuidad; y en ese hervor el movimiento se ha ido despegando de los líderes institucionales. Cuando ante la universidad vieja de Barcelona han proliferado las tiendas de campaña, ahí ha renacido la idea del encuentro en las plazas. Ya el nombre dado al campamento («Generación 14-O») indica que la protesta por la sentencia se solapa con el malestar de quienes entran en la vida adulta con un horizonte obstruido. Así, la cuestión de la precariedad está tan presente como la de la autodeterminación, y a ello se suman denuncias como la de que un patrocinador del Barça, Beko, está ligado al grupo Koç, que fabrica parte del armamento que utiliza Erdogán en la limpieza étnica de Rojava.

Los acampados en la plaza de la Universitat cocinan, limpian, fraternizan con los vecinos o los sin techo, hacen asambleas y manifestaciones –por ejemplo, contra el *conseller* d’Interior, M. Buch–... Y también se pelean. La súbita decisión de las organizaciones juveniles de ERC y la CUP de poner

fin al campamento, así como la poca transparencia en su empleo de la caja de resistencia, parecen corroborar que la confianza en encarnar una causa indubitable continúa propiciando comportamientos unilaterales, por no decir sectarios. Pero, por otro lado, los lemas relativos a la «vivienda o a la «igualdad entre hombre y mujer», así como la atención a lo que ocurre en Rojava y a la unión en el movimiento nacional kurdo de reclamaciones históricas y de un desarrollo de la conciencia social y de género, son indicios de que difícilmente va a mantenerse la separación entre lo nacional y lo social a la que propendía la dirección del independentismo cuando se la disputaban Mas y Junqueras.

*

Hay coalescencia entre atender a la educación y comprometerse con una línea emancipadora: una cosa no puede ser sin la otra. Y esto es lo que P. Sánchez ha abandonado por convertir en oráculos a las encuestas y a los expertos en marketing. En los sainetes que ha representado de abril a noviembre, primero con P. Iglesias y luego con Torra, se han mostrado las implicaciones de sustituir la política por la «comunicación política». Y en ambos casos ha tenido un papel destacado el teléfono. Si Iglesias se quedó esperando una llamada que podría haber desembocado en un «gobierno de cooperación» (el término «coalición» estaba vetado), luego el presidente en funciones se negó a responder a las llamadas de Torra porque este, decía, no había condenado la violencia. Sin embargo, Torra condenó la violencia; y, además, era el mando supremo de la policía que cargaba contra los manifestantes; pero ocurría que, cuando decía estar «contra todas las violencias», el sentido estricto de las palabras era una cosa, y otra lo que entendían los suyos y P. Sánchez.

Lo cual ratifica algo interesante: el significado no depende solo de lo que se dice, sino también de la praxis que acompaña o precede a las palabras. Tanto Sánchez como Torra se han dirigido ambiguamente al público que les interesaba. Los dos han hablado solo para unos. Es como si el lenguaje hubiera dejado de ser un bien universal.

Sánchez visitó en Barcelona a los miembros de la Policía Nacional lesionados, pero no hizo otro tanto con los Mossos ingresados en el Hospital de Sant Pau, ni se interesó por los civiles heridos. Igualmente, su

mutismo ante Torra fue una forma de hablar orientada a una franja electoral: para arrancar votos en el espacio de Cs, Sánchez ha basculado hacia la lógica de la derecha, y eso se ha manifestado en el lenguaje del programa. Véase el primer punto del apartado «Estructura territorial»: «Una España fuerte y cohesionada, haciendo frente al conflicto de convivencia en Catalunya desde la Constitución y el diálogo.» Así como algunos independentistas creen que el problema solo está en España, aquí se circunscribe el problema a Catalunya. La Constitución aparece solo como muralla. Después de esto, ¿qué sentido tiene la palabra «diálogo»? Si antes había silencios que hablaban, ahora hay palabras que dificultan que se hable. Y por si no estaba claro, en el debate electoral Sánchez añadió otras amenazas a las ya proferidas, como la de volver a convertir el referéndum en delito.

Todo es retórico (la reforma legal que propuso Sánchez al asumir la presión contra TV3 ya había sido aprobada por el Parlament de Catalunya), pero no inocuo. Tentando a los votantes de Cs, el PSOE ha potenciado un rígido simplismo que ha beneficiado a Vox. Pero ¿y los votantes del PSC? Cuando se filtró el programa electoral, en él no había proyecto alguno acerca de Catalunya, y esto provocó una nueva escena de teléfono: Iceta llamó a Cristina Narbona, responsable del programa, y consiguió que se incorporara a última hora una críptica referencia al federalismo. Lo cual no podía engañar a nadie; pero sí favorecía una tendencia ya citada: que algo me conforte en mi opinión o me permita continuar adherido a ella, cuenta más que el valor de verdad que pueda tener ese lenguaje. Así como los seguidores más airados de Puigdemont creían que lo que decía Torra no iba para ellos, los socialistas catalanes podían seguir identificándose con su imagen-cojín de Sánchez obliterando lo que este decía –aunque también los hubo, y muchos, que mantuvieron una actitud de crítica pasiva absteniéndose.

Por otro lado, que se entienda lo que se quiere entender o que en la transmisión del sentido pese la creencia (recuérdese la nota de Weil sobre los partidos), ha ocurrido siempre. Pero ahora hay algo más, algo con un carácter epocal, y esto es lo nuevo de la llamada «posverdad»: la difuminación de jerarquías a que propende el ciberespacio se ha concretado en una minusvaloración de la veracidad. Y descalzar jerarquías está bien cuando son autocráticas, pero anular el reconocimiento del valor coincide

con el efecto de zapa del cinismo liberal. Regodearse en el abismo que media entre la «comunicación» y la realidad que se nos resiste es lo contrario de la conciencia crítica. Y también de la política. Que exige que se distingan y contrasten argumentos.

*

Para desenredar nexos y hallar salidas, no se puede pasar de una máscara a otra según convenga, pero tampoco conviene enquistarse en una posición de adhesión o de rechazo incondicionales. Sin duda, el cambio de Sánchez cuando, tras las elecciones, vuelve a hablar de «conflicto político» en Catalunya, no presenta mucha fiabilidad. Y ERC tiene razones para considerar que la partida se juega ante un Estado que aplica mano dura. Pero sería un error limitar el escenario a la acción de este *deus ex machina*. El determinismo debe dejar su lugar al análisis de la diversidad de planos; hay que distinguir entre un elemento contingente como un nuevo gobierno en coalición, y las inercias de los aparatos del Estado y los poderes fácticos. Sobre todo cuando este gobierno puede ser el primero de unión de izquierda en España desde hace setenta años (y cuando aquellos poderes están ya intentando impedirlo por todos los medios).

No cabe duda de que esta posibilidad contribuiría a algo de lo que hay numerosos síntomas: el inicio de una etapa nueva. Y ello debería obligar a ERC a ir más allá de su justificada rabia contra la represión. Que se produzcan o no nuevas frustraciones depende de que los partidos en presencia cambien de registro o se mantengan en el tacticismo. En el caso de ERC es fundamental el paso de la autoafirmación moral a la delineación de un espacio político modulado, sin temer los ataques que ello pueda suscitar. Mientras que en el PSOE es decisivo pasar de atizar el españolismo a educar en la solidaridad, recordando la vieja idea de que los trabajadores tienen que unirse y eso no es posible si los de la nación dominante se identifican con el estado de dominio.

Tarea esta que, sin duda, requiere cierta altura y valentía. Pero ¿no era valentía lo que Iglesias dijo, en la noche del 4-N, que podía aportar Podemos en un gobierno de coalición? Sin embargo, el programa electoral de En Comú-Podem hablaba de votar un acuerdo tras un primer periodo de impulso del autogobierno, quedando el referéndum en la lejanía; y eso se

semejaba a algo que el PSC había dicho por boca de S. Illa: «Votar un acuerdo y no un referéndum de separación.» Frente a ello, la palabra «diálogo» solo puede volver a tener sentido si se entiende que no se puede escamotear ninguna pregunta, ni la más terminante.

Hay sectores de los Comuns en los que sigue latiendo el prejuicio según el cual los movimientos «nacionalitarios» están en contradicción con la izquierda; pero este heterogéneo universo es heredero de una tradición que ha criticado este prejuicio histórico (una tradición también variada, según hemos visto). Con buena voluntad, puede entenderse su planteamiento electoral como un afán de combinar perspectivas largas con propuestas de desbloqueo que zarandeen el actual cansancio. Pero es necesario concretar esas propuestas y discutir a fondo desde la base; o sea: hay que optar por lo contrario de todo lo que se parezca a bendecir algo decidido desde arriba. El olear de las plazas no puede desecarse en la deriva hacia una socialdemocratización. Si Podemos se deja apresar por una contención alicorta, este hipotético gobierno puede marcar no un renacer de la izquierda, sino su defunción. En cambio, una apertura de vías para «la crisis catalana» podría abrir perspectivas en el sentido de delinear una Europa de naciones y regiones, más allá del agarrotamiento de la burocracia social-liberal.

En todo caso, es inaplazable unir política y educación, y ello tanto en las instituciones como en formas de organización no uniformadoras. La disyuntiva está entre la maduración de procesos capaces de responder activamente al malestar, y las doctrinas que reaccionan ante la complejidad propagando el miedo o la mentira. Ahora y aquí, ceder terreno a estas podría hacernos pasar de la tragicomedia a un oficio de tinieblas.

Barcelona, diciembre de 2019

1. Quiero recordar aquí algunos nombres sabiendo que hubo muchos más. 1976: Normi Mentxaca, Teófilo del Valle, Francisco Aznar, Pedro M. Martínez, Romualdo Barroso, José Castillo, Bienvenido Pereda, Juan G. Rodrigo, Vicente A. Ferrero, Francisco J. Verdejo, Jesús María Zabala, Bartolomé García, Ángel Almazán, Juan Manuel Iglesias...; 1977: Carlos González, Javier Fernández, Rafael Gómez, Arturo Ruiz, Mari Luz Nájera, Isidro Susperregui, José Luis Aristizábal, José Luis Cano, Pancho Egea, Carlos G. Frecher, Miquel Grau, Manuel José García Caparrós, Juan Peñalver, David Salvador...; 1978: Germán Rodríguez, José Ignacio Barandiarán, Agustín Rueda, Francisco Rodríguez Ledesma, Gustavo Adolfo Muñoz, José Luis Escribano, Martín Merkelanz, Elvira Parcero, Agurtzane Arregui...; 1979: Ursino Gallego, José Ramón Ansa, Juan Carlos Delgado, Gladis del Estal, Andrés García, Valeriano Martínez, Emilio Martínez Menéndez, José Luis Montañés, Iñaki Quijera, José Luis Alcazo, Vicente Vadillo, Javier Martí, Aurelio Fernández, Valentín González, Lisardo Cano, Valeriano Martínez, Manuel Álvarez, Victoria Arranz...; 1980: Ana Teresa Barroeta, Yolanda González, Vicente Cuervo, Carlos Saldise, Jesús M. Zubikarai, Jorge Caballero, Vicente Cuervo, Felipe Sagarne, María José Bravo, José María Echeveste, Ángel Etxaniz, Luis María Elizondo, Miguel María Abelain, Joaquín Antimasbere, Juan Antonio Cortés, José España, Arturo Pajuelo, Juana Caso, José Muñoz, Francisco José Rodríguez...

Edición en formato digital: abril de 2020

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-4142-8

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es